Geneviève Rodis-Lewis

Épicure et son école

Gallimard

« Dès ici-bas, il existe une vie bienheureuse. »

IBS 5561266

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays.

© Éditions Gallimard, 1975.

SOMMAIRE

INTRODUCTION.

Paradoxes de l'épicurisme. 11
Sources et confluences. 21
Naissance et épanouissement de l'école d'Épicure. 34

CHAPITRE I. L'ÉQUILIBRE PHYSIQUE DE LA VIE.

Unité du naturalisme. 55
Les fondements physiques de l'éthique. — La cohésion de l'être vivant. 70
Les fondements logiques de l'éthique. — La cohérence des pensées à base sensible. 91

CHAPITRE II. LA THÉRAPEUTIQUE DES CRAINTES.

La crainte de la mort et de la douleur. 118
La crainte des dieux. 134
Les dieux, modèles d'oisive indolence. 147

CHAPITRE III. LA MODULATION DES DÉSIRS.

La facile satisfaction des exigences vitales. 171
Les désirs naturels et non nécessaires. — Esthétique et amour. 182
Les désirs passionnels et vains. 192

CHAPITRE IV. LA MORALE DU PLAISIR.

Le plaisir constitutif, jouissance de la vie. 212

Variations sur les plaisirs. 224
La vertu d'indépendance et le plaisir des vertus. 240

CHAPITRE V. FÉLICITÉ ET PUISSANCE DE L'AME.

L'activité joyeuse de l'esprit, rempart contre la souffrance. 259
Maîtrise du temps et présence à l'être. 269
Contingence et disposition de soi. 284

CHAPITRE VI. NATURE ET SOCIÉTÉ.

Genèse du groupe social. Le langage. 304
Généalogie de la morale. — Le droit. 319
Primitivisme et civilisation. 336

CONCLUSION.

Du Jardin clos à l'appel universel au bonheur. 356
« L'amitié mène sa ronde autour du monde. » 362
La postérité d'Épicure. 369

BIBLIOGRAPHIE. 381

INDEX 393

INTRODUCTION

PARADOXES DE L'ÉPICURISME

Lorsque Horace se présente comme « un pourceau du troupeau d'Épicure », peut-être vise-t-il le retour à une vie primitive, saine et simple, dont la description par Platon suscitait déjà l'objection : « C'est la pâture de pourceaux que tu nous prépares [1] ! » Cependant le poète se dit « luisant de graisse [2] », ce qui suggère bien la gourmandise; et à l'occasion, il s'avoue non moins disciple d'Aristippe, apologiste de la volupté cueillie au jour le jour. Il reprend en tout cas ironiquement l'appellation des adversaires de l'épicurisme : au musée du Louvre, un gobelet

1. *République*, II, 372 *c-d* : pour vivre « dans la paix et la santé », la nourriture est végétarienne, agrémentée de baies de myrte et glands grillés. Ce rapprochement est proposé par Farrington, p. 16. (Nous ne reprenons pas le détail des titres lorsqu'ils figurent dans la Bibliographie, qui indique aussi les abréviations utilisées quand il y a plusieurs écrits d'un même auteur. Lorsque les références sont brèves, nous les intégrons entre parenthèses dans le texte. L'index des noms permettra de regrouper le tout.)

2. Horace, *Épîtres*, I, 4 (à Tibulle), 15-16 : ce trait prolonge l'appellation « *Epicuri de grege porcum* ». Sur Aristippe, *Ép.*, I, 1, 18, etc. Le gobelet de Boscoreale est reproduit dans Conche, p. 96 (2).

contemporain d'Horace représente des squelettes. L'un accable de son doigt tendu celui qui se penche vers un plat bien garni : à ses pieds, un porcelet dressé vers la friandise, le désigne comme un épicurien. Cette caricature méconnaît la doctrine fondamentale de l'école : nul sentiment ne subsiste après la mort. Épicure, dans la lettre à Ménécée [3], réagissait contre de telles déformations : l'agrément de la vie ne consiste pas en « beuveries, banquets ininterrompus, jouissance des garçons et des femmes », avec tous les raffinements d'une « table somptueuse ». Le « plaisir suprême » est de satisfaire son appétit avec « du pain et de l'eau » (132 et 131).

Cependant la légende d'un épicurisme dissolu est tenace. Alexis, poète contemporain d'Épicure, intitulait une comédie : *Le professeur de débauche.* Sénèque l'en disculpe, en expliquant que ses préceptes, examinés de près, sont purs, justes, et même sévères; mais il accuse l' « éloge du plaisir » de masquer ce que ces maximes ont d'honnête, en attirant les viveurs par le « nom flatteur » de la volupté (*V. B.*, 13). Pour ceux qui fondent leurs exigences morales dans le Bien absolu, la réalité spirituelle des valeurs, ou l'impératif du devoir, l'épicurisme est ruineux : matérialiste, dissipant la crainte de punitions après la mort, il ose enraciner « tout bien » dans le « plaisir du ventre », en affirmant l'unité foncière des jouissances du corps et de l'âme : « Pour ma part, je ne puis concevoir le bien, si j'écarte les plaisirs des saveurs, ceux de l'amour,

3. Comme pour tous les textes du l. X de Diogène Laërce, nous indiquons entre parenthèses le numéro du paragraphe : la Bibliographie donne la numérotation des trois lettres.

ce qui charme l'oreille, et aussi les émotions qu'une forme agréable donne à la vue [4] ».

L'épicurisme s'est constitué par opposition à l'idéalisme spiritualiste de Platon, à la hiérarchie ontologique d'Aristote, ainsi qu'à leur théologie astrale, dont la finalité providentielle a été reprise par les stoïciens. Zénon a fondé le « Portique » peu après qu'Épicure eut ouvert à Athènes son « Jardin ». Les deux écoles rivales affirment au départ que tout est corporel. Mais l'univers stoïcien, imprégné d'une Raison organisatrice, qui commande l'adhésion de la nôtre, a moins scandalisé que l'atomisme sans finalité d'Épicure, sa logique sensualiste, son éthique hédoniste. Ces traits devraient moins rebuter notre époque, qui proclame la mort de Dieu et des métaphysiques de l'esprit. De fait, un « néo-épicurisme » s'esquisse chez les jeunes [5]. Mais la convergence est plus vécue que voulue. L' « épicurien » garde dans le langage populaire sa saveur de bon vivant. Et nos modernes prophètes accuseraient plutôt la doctrine d'être réactionnaire, en refoulant largement le désir sexuel, tandis qu'elle limite la volonté de puissance. Découvrant l'homme malade de la démesure, Épicure « ré-agit », et le rend à ses limites naturelles, sans rien de surhumain. Il faut cepen-

4. Athénée, XII, 546 *f* et *e*. La seconde formule se retrouve en VII, 278 *f* et 280 *a* : elle vient du traité *Sur la fin*. Elle est abrégée par Diogène Laërce, 6; et reprise par Cicéron, *T.* III, 18, 41; *F.* II, 3, 7.

5. J. Duvignaud, *La planète des jeunes*, Paris, Stock, 1975, p. 234; sur les « petits cercles ou... groupements de faible amplitude ». Bien des traits « paraissent renvoyer à un néo-épicurisme de la vie privée..., une nostalgie de la sécurité..., à un matérialisme actif en somme ».

dant restituer à sa défense du plaisir toute sa vigueur positive : sa négation porte d'abord contre les éléments négatifs, qui perturbent l'équilibre vital.

Mais certains paradoxes ont été accentués par la sélection de formules coupées de leur contexte. Quand Sénèque, après Cicéron [6], représente le sage d'Épicure enfourné dans le taureau de Phalaris (cette idole de bronze où le tyran d'Agrigente brûlait ses victimes), il admire l'émule du sage stoïcien, insensible sous la douleur. Épicure lui aurait fait dire : « Cela ne m'affecte en rien » (ce qui rejoint l' « apathie » stoïque), et même : « Que c'est doux ! » Ce dolorisme exacerbé étonne de la part de qui assure que toute douleur est un mal. Platon avait le premier décrit le bonheur du sage, en proie à la torture, injustement accusé, et condamné à être empalé (*République*, II, 361 *c*-362 *a*). Ainsi éclatait la réalité transcendante de la Justice absolue : mieux vaut *être* juste, même injustement accablé, que de se contenter de le *paraître*, en évitant toute sanction. Alors, que fera l'épicurien, qui n'admet la justice que pour son utilité, s'il est lui-même assuré de rester impuni? Au grand scandale de Plutarque [7], Épicure aurait dit que la réponse n'est pas facile, et les commentateurs hésitent dans leurs interprétations : suggérerait-il qu'à la limite le sage est au-dessus des

6. *T.*, II, 7, 17. Sénèque, *L.*, 66, 18. Nous discuterons cette présentation au chapitre V.

7. *Col.*, 34, 1127 *d*. On trouve un exemple d'interprétation tendancieuse chez Joyau, p. 199 : « Non, répond-il, car le sage comprendra qu'il agit alors contre sa véritable utilité »; et la suite évoque seulement la difficulté de la réponse, avec la référence à Plutarque.

lois, par-delà le bien et le mal (comme les stoïciens disent qu'il peut être cannibale ou faire la roue)? Ou rappellerait-il simplement que nul n'est jamais certain de n'être pas découvert, le philosophe le sachant mieux que personne, et mesurant pleinement les divers avantages de l'observance des lois?

Aussitôt les moralistes se rassurent. Après Sénèque, Bailey se réjouit qu'Épicure retrouve les vertus traditionnelles (*Gr. At.*, 509-510). Mais ce serait l'héritage du « génie grec », et non du matérialisme, facteur de « calme glacé ». Lorsque Épicure déclare dans la lettre à Ménécée (135) que « mieux vaut, après avoir calculé juste, manquer le but par malchance, qu'après avoir mal calculé l'atteindre par hasard », L. Robin [8] voit, dans cette reconnaissance d'une « valeur proprement morale » à la « bonne volonté », des « indices d'un idéalisme inavoué plus peut-être qu'inconscient, et dont la source était dans l'élévation naturelle de son caractère ». Ettore Bignone, qui a tant fait pour situer historiquement la genèse de la pensée d'Épicure, se retrouve d'accord avec saint Jérôme, qui se réjouissait de découvrir dans le régime végétarien agrémenté de fruits sauvages, que prônait Épicure, « tant de défiance du plaisir » (*Ar.*, II, 58) : son éthique est « sévère », éloignée d'une vie au pouls impétueux (II, 574). Et la virulence des thèses sur le plaisir sensuel, racine

8. *La morale antique*, Paris, Alcan, 1938, p. 56. Dans l'article sur le progrès, Robin voit en Épicure une « grandeur sombre et désespérée » (p. 542). G. Bastide parle de « calme glacé », dû au matérialisme, adouci par les « vertus éthiques héritées du génie grec » (p. 157-158). « L'esthétisme de Lucrèce », *Études philosophiques*, 22, 1967, p. 143-161.

de tout bien, est imputable aux polémiques qui l'ont « porté à exagérer... le caractère matérialiste de sa doctrine » (I, 302-303). Épicure devient un philosophe de l'intériorité, ce que développe R. Mondolfo [9]. La suprématie des biens spirituels est sauvegardée, avec la substitution à l'inquiétant hédonisme de l'eudémonisme où se rejoignent tous les philosophes grecs : non plus philosophie du plaisir, mais du bonheur, ou si l'on préfère « philosophie de la joie [10] ».

Ainsi deux Épicure tendent à s'opposer : le premier est vitupéré pour la mollesse d'une attitude relâchée, visant la seule jouissance : c'est l' « idéal de la décrépitude », la « secte la plus prosaïque de l'Antiquité », et si Épicure n'est pas vraiment responsable de la dégradation des mœurs à l'époque hellénistique, c'est qu' « il n'y avait plus rien à corrompre [11] ». L'autre est un « brave homme », qui « valait mieux que son système [12] ». La distorsion éclate dans la curieuse méprise du chancelier Gerson : il loue dans un sermon « cet Épicure dont Sénèque parle avec tant de vénération dans ses *Épîtres*; car l'autre

9. R. Mondolfo, *Moralistici greci*, Milan-Naples, 1960, chap. 4 sur l'éthique d'Épicure et la conscience morale, p. 137-154, notamment p. 141 sur l'eudémonisme, et le sentiment de la vie intime.

10. Ce fut, en allemand, le titre de J. Mewaldt, *Epikur, Philosophie der Freude,* Stuttgart, 1949. P. Merlan s'y rallie, *Studies,* p. 14-15.

11. Toutes ces citations se trouvent dans Joyau, la première, d'un certain Levêque, p. 221; la seconde, p. 184, cite *L'amitié antique* (p. 132) de L. Dugas, Paris, 1894. La dernière, p. 48-49, est extraite de J. Denis, *Histoire... des idées morales dans l'antiquité,* Paris, Durand, 1856, t. I, p. 294.

12. Joyau, p. 215 et 207, adapte ainsi l'opinion de Cicéron, adversaire de la doctrine, tout en reconnaissant la bonté de l'homme : *T.*, III, 20, 46.

Épicure, Aristippe, Sardanapale, et l'infâme Mahomet, qui ont soutenu que les plaisirs du corps faisaient le bonheur de la vie, sont indignes du nom de philosophes [13] ».

Et ceux mêmes qui respectent en Épicure une doctrine exigeante pour les mœurs, critiquent sa physique, en l'accusant d'avoir mal suivi Démocrite, et d'y avoir ajouté des stupidités telles qu'un haut et un bas dans un espace infini, et surtout une « déclinaison » totalement contingente des atomes, expédient honteux et puéril pour Cicéron qui conclut : « Ce qu'il change, il le corrompt » (*F.*, I, 6, 18-21). Les moins défavorables des commentateurs, pour épargner au philosophe l'absurdité de ce *clinamen*, qui n'apparaît pas expressément dans les fragments qui subsistent de lui, supposent qu'il a été introduit plus tard dans l'école, et invoqué à contresens en faveur de notre liberté. Quant à la multiplicité des explications naïves, que la lettre à Pythoclès sur les météores juxtapose, sans se soucier de choisir, car il suffit qu'elles apaisent l'âme, elle choque non moins les théoriciens de la science : « Épicure laisse dégénérer le dogmatisme initial de sa physique en une profession de foi pragmatiste... Peu importe que les théories avancées ne soient que vraisemblables [14] ».

13. Cité dans la Préface, non paginée, de Des Coutures, *La morale d'Épicure, avec des réflexions,* Paris, 1685 (suite des fragments moraux, traduits et commentés). Des Coutures ajoute : « Cet illustre chancelier de l'Université de Paris fait deux Épicure, quoiqu'il n'y en eût qu'un. » Sur quoi, dans son Approbation, le chancelier de 1685, Coquelin, explique la méprise de son prédécesseur par les deux sortes d'épicuriens, les « pourceaux » d'Horace, et la « véritable doctrine » remise en honneur par Gassendi et la présentation de Des Coutures.

14. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927, t. I, p. 65-66.

Cependant Marx, dans sa thèse de doctorat, avait défendu Épicure contre Démocrite. Réagissant avec vigueur contre les « papotages de Cicéron et de Plutarque », il s'insurge également contre la « défroque de nonne » dont le moine Gassendi a revêtu le « corps splendide » de l'hétaïre grecque [15]. Or la pluralité des hypothèses taxée de « nonchalance sans borne » est aussi prudence : « car c'est de la témérité de porter un jugement apodictique sur ce qui ne se peut déduire que de conjectures » (trad., p. 232). Le nécessitarisme de Démocrite n'est pas une exigence de la science. Et tout pénétré encore de Hegel, en cette dissertation de jeunesse, alors que son maître taxait d' « arbitraire » l'introduction de la déviation spontanée, lui, pour la première fois, en découvre le « sens profond [16] ». Cette contingence ne réduit pas la liberté à une hasardeuse impulsivité, car « la déterminité de son apparition dépend de la sphère où elle est appliquée » (trad., p. 245). Voilà le principe fécond : ne pas appliquer uniformément un mécanisme systématique, mais discerner la spécificité, la nouveauté de chaque niveau de la

15. Trad. Ponnier, p. 207. F. Markovits (sans nommer Ponnier, ni Gabaude) utilise la traduction Molitor (Marx, *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Costes, 1927), qui donnait la Dissertation sans les Remarques préparatoires : elle en traduit des extraits, selon l'édition Marx-Engels, *Werke, Ergänzungsband*, t. I, Berlin, 1968 (qui joint aux citations leur traduction allemande). Ponnier traduit le tout d'après la 1re éd. complète, Mega, Francfort, 1927.

16. Dynnik, *Actes*, p. 330 : la thèse garde des « grains de beauté de la philosophie de Hegel »; et Bailey, préférant Démocrite, confond matérialisme et fatalisme. Gabaude (p. 34, 57, 207-210) marque le renversement, entre la Thèse (1841) et, 1845, « d'un semi-idéalisme subjectiviste en un matérialisme mécaniste », pour Épicure comme pour Démocrite (p. 210; cf. *ibid.*, p. 239, les Observations de J. Ponnier).

réalité. Ainsi Marx dégage l'intérêt de la thèse qui (toujours contre Démocrite) reconnaît la vérité de la sensation, au plan où la nature s'appréhende elle-même sensiblement, tandis que les atomes restent par essence au-dessous de ce seuil. Eux-mêmes, indivisibles, laissent l'esprit y discerner des parties (les *minima*), ce qui « transfère ainsi l'idéalité dans les atomes ». Et la réflexion sur le mouvement permet à Marx de trouver chez Épicure une « dialectique immanente [17] ».

Rendant compte (dans le *Classical Quarterly* de 1928, p. 205-206) de cette interprétation si neuve, Bailey regrettait pourtant que la lourde armature des concepts hégéliens réponde mal à la détermination précise des questions dans leur contexte antique. Or c'est en essayant d'abord de comprendre Épicure dans son étrangeté, son altérité propre (ce qui nous a toujours paru le meilleur fruit de l'histoire des idées), que nous avons rencontré, à chaque moment significatif de notre réflexion, cette souplesse qui, loin d'exclure la cohérence, enrichit la pensée par un bond en avant. Marx s'était attaché surtout à la physique. En physiologie, dans la canonique, devant les questions soulevées par la liberté, la justice, le progrès ou la dégradation des civilisations, Épicure surmonte les antithèses courantes, en épousant la

17. Un des principaux textes dialectisant Épicure, Travaux préparatoires, trad. Ponnier, p. 112-113 : avec les *minima* (1. à Hérodote, 60-61), « le nécessaire, la connexion, la distinction en eux-mêmes sont transférés dans l'atome... La même chose arrive en ce qui concerne le mouvement... Les conditions empiriques sont en lui supprimées » (*aufgehoben*), ce qui « est essentiel pour développer la philosophie d'Épicure et la dialectique qui lui est immanente »

complexité de l'expérience, pour accéder graduellement à un plan supérieur. Comment peut-il ainsi préfigurer une dialectique de la nature? Marx lui-même rattachera Épicure au « matérialisme mécaniste », expression qu'emploie encore P. Mesnard (p. 97); car tout s'explique dans la nature par des combinaisons d'atomes caractérisés par leur configuration et leur mouvement. Mais, avant même l'intervention d'une déclinaison, l'adjonction de la pesanteur qui joue comme une spontanéité interne dans l'atome, la reconnaissance du degré original d'organisation auquel correspondent les qualités sensibles, marquent déjà la distance. Accueillant l'expérience en toute son ampleur, Épicure pense chaque phénomène à son niveau propre d'apparition. Les mutations ressortent de processus continus. Le strict matérialisme mécaniste réduit le supérieur à l'élémentaire. Épicure sait que la sensibilité n'est pas dans l'atome, ni la raison dans la sensation, et que, tout matériel en sa constitution, l'esprit domine cependant le corps proprement dit. L'admission de la contingence explique la genèse progressive des lois de la nature, en échappant au règne de la nécessité. La déclinaison se transformera en liberté quand la prise de conscience s'en rendra maîtresse. Cet empirisme intégral comporte ainsi les germes d'une dialectique, parce qu'il enveloppe la raison, sans la couper de ses racines sensibles, et sans l'y réduire.

Enfin Épicure se distingue encore de Démocrite en ce que toute la philosophie de la nature sert de fondement à l'éthique. Son prédécesseur a bien déjà dénoncé les craintes superstitieuses, ou condamné les désirs immodérés : nous indiquerons, à l'occasion, ces rapprochements. Mais alors que nous ne possédons de lui que des fragments disjoints, ceux-ci laissent apparaître en physique une vision d'ensemble. La morale abonde en aphorismes, qu'il est plus difficile d'ordonner [18]. Épicure n'a pas eu beaucoup plus de chance : les citations de ses traités perdus sont plus nombreuses. Cependant la continuité d'une pensée naturaliste en ressort vigoureusement, jusqu'à intégrer la pleine disposition de l'esprit par lui-même, dans la conscience de l'être, réfléchie sur son bonheur.

SOURCES ET CONFLUENCES

A la différence de Démocrite, nous avons pour guide, en cette restitution, Épicure lui-même, grâce aux quelques lettres qui présentent l'abrégé de sa doctrine. Elles nous ont été transmises par Diogène Laërce, qui amalgame des recueils antérieurs. La doxographie, ou transcription d'opinions (*doxai*), est un genre souvent peu prisé, car elle réduit chaque philosophie à une suite d'anecdotes et de sentences. Par le seul Diogène Laërce, que saurions-nous de Platon? Sa généalogie (alors qu'il les dédaignait) et des historiettes, avec un

18. Pour une synthèse, P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos*, Marburg, Elwert, 1893 (p. 127-142, influence sur Épicure); et Vlastos, art. *Amer. Journal of Philology*, 1945-1946. Comme à Zeller (t. II, p. 342 sq.), la morale ne nous semble pas systématique. L'édition Solovine de Démocrite, *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, Paris, Alcan, 1928, groupe celles-ci p. 111-157 : suprématie des biens de l'âme, conscience sauvegardant le respect des lois, même incognito, y esquissent un moralisme assez traditionnel, comme le thème de la modération des désirs, auquel Épicure va donner un fondement, à partir des conditions du bien-être, d'abord corporel.

choix de citations des poètes comiques à son propos; mais du philosophe, Diogène ne cite que quelques épigrammes, et une seule maxime, tirée des *Lois*. La doctrine est évoquée comme un mélange des opinions d'Héraclite, Pythagore et Socrate, et apparaît comme une interminable série de divisions : des biens, des vertus, des gouvernements, des sciences, des lois, des discours... Lorsque nous verrons Diogène Laërce énumérer les parties de la philosophie, ou les différents critères du vrai selon Épicure, pensons que ce squelette est le reste desséché d'une réflexion vivante et complexe.

Cependant, sans Diogène Laërce, nous n'aurions d'Épicure aucun développement suivi. Sur « près de trois cents ouvrages » qu'il impute au prolifique écrivain (26), il indique une quarantaine de titres, comprenant, à côté des grands traités perdus, divers *Abrégés*, dont des *Lettres*, et le groupe des *Maximes Maîtresses*, par lesquelles se clôt le livre X : c'est le dernier des *Vies des philosophes*, et ce mémorandum pratique en apparaît ainsi comme le point culminant. Auparavant, comme pour résumer la meilleure philosophie, il a transcrit trois lettres d'Épicure. La première, à Hérodote, présente les principes généraux de l'explication de la nature. La suivante, à Pythoclès, est souvent considérée comme rédigée par un disciple de la première génération : elle applique la physique aux « météores », c'est-à-dire à tous les phénomènes célestes qui nous étonnent, et risquent de nous troubler, si leur réduction à des causes naturelles ne délivre pas l'âme de la crainte superstitieuse. Enfin la lettre à Ménécée est une exhortation à

philosopher, pour rétablir la « santé de l'âme ». Relativement brève, elle expose les conditions de notre équilibre moral : élimination des craintes, modération des désirs, règle du plaisir maximum, ce qui conduit à éviter certains plaisirs pour les maux qu'ils entraînent. Elle s'achève sur le refus d'un inexorable « destin », sans préciser toutefois comment notre liberté est possible. En conclusion, elle invite à méditer constamment ces principes et ceux qui leur sont apparentés. Telle est la fonction des quarante *Maximes*, dites « Maîtresses » ou « Principales » (*Kyriai doxai*) : elles complètent les lacunes de la lettre à Ménécée, notamment sur l'amitié et sur la justice. En regroupant dans les *Epicurea* tous les fragments connus d'Épicure en 1887, Usener doutait que ce recueil, désordonné et plein de redites, ait été composé par le maître lui-même. Bignone (*Ep.*, p. 8-26) justifie au contraire l'enchaînement et la progression de ces maximes, dont le titre figure parmi les ouvrages d'Épicure. Sans doute les maximes n'ont-elles pas toutes été composées pour ce recueil. Certaines proviennent de lettres, et peut-être d'autres traités. Mais leur groupement sous la direction d'Épicure a dû très tôt constituer le bréviaire des disciples, initiation pour les nouveaux, récapitulation pour les plus avertis, car la remémoration a toujours joué un grand rôle dans l'école.

Diogène Laërce nous a encore conservé, avec un certain nombre de citations, parfois accompagnées du titre de l'ouvrage dont elles sont extraites, le testament du philosophe, et surtout la brève lettre qu'il écrivit à Idoménée au dernier et cependant bienheureux jour de sa vie : aux

prises avec la douleur physique la plus aiguë, Épicure y manifeste sa sérénité.

Un autre recueil de quatre-vingt-une maximes, dont treize reprennent des *Maximes Maîtresses*, fut découvert dans un manuscrit du Vatican, et publié en 1888, un an après la parution des *Epicurea* d'Usener[1]. Généralement désignées comme « Sentences Vaticanes », elles figurent dans les éditions critiques plus récentes de Bailey et d'Arrighetti. Celle-ci ajoute d'abondants extraits des papyrus d'Herculanum, dont la restitution est si délicate qu'Usener avait renoncé à les publier. Bailey et Arrighetti ne retiennent que des fragments directement imputables à Épicure, alors qu'Usener rapprochait ces citations de certains textes qui les encadrent. Tous n'accueillent qu'occasionnellement les vestiges des disciples. Une édition intégrale de tout ce que nous possédons sur l'épicurisme antique occuperait plusieurs volumes[2], sans nous donner, en dehors des quelques textes transmis par Diogène Laërce et du poème de Lucrèce, autre chose que des fragments.

C'est pourtant toute une bibliothèque épicurienne que les premières fouilles d'Herculanum, de 1752 à 1754, dégagèrent dans la Villa désormais dite « des papyrus ». La lave incandescente qui a recouvert la cité en a consumé les bords. Parfois collés par une sorte de résine, souvent desséchés et impossibles à dérouler, ils furent découpés en « colonnes » remises ensuite bout à bout. Mme de Staël parle dans *Corinne* de cette « poussière » qu'on tremble de respirer, car de « nobles pensées » y sont « peut-être encore empreintes ». Au nombre de plus de mille sept cents rouleaux, ils sont en majeure partie constitués par des écrits de Philodème, épicurien du Ier siècle avant Jésus-Christ. Dès 1793, C.M. Rosinius publiait son étude *Sur la musique*. Au XIXe siècle se succédèrent à Naples de luxueuses publications : la page de gauche reproduit, par dessin, le papyrus déchiqueté et les lettres grecques perceptibles, et en face une restitution du texte s'accompagne d'une traduction latine : après le volume sur la musique neuf autres in-folio parurent jusqu'en 1855. (L'ensemble est numéroté de I à VI, puis de VIII à XI, le tome VII n'étant jamais sorti.) Une seconde série de onze volumes fut publiée de 1862 à 1876. Puis vint l'ère des philologues, comblant savamment les lacunes, non sans hardiesse[3].

L'œuvre de Philodème est riche en petits

1. K. Wotke, « Gnomologium vaticanum », *Wiener Studien*, 10, 1888.

2. L'Institut pour les études gréco-romaines de l'Académie allemande des Sciences de Berlin (R.D.A.) prévoit une édition remaniée et augmentée des nouveaux fragments d'Épicure, avec un commentaire : R. Müller, « Information sur les travaux en cours à Berlin concernant l'épicurisme », *Actes*, p. 304. De plus « des fragments de Démocrite, les lettres et sentences d'Épicure, un choix des fragments de la physique et de l'éthique épicuriennes, des textes choisis de Métrodore, Hermarque, Polystrate, Philodème et Lucrèce, jusqu'à Diogène d'Œnoanda seront publiées en traduction » (allemande).

3. Liste des principales dans J. Brun, *Épicure*, p. 2-3. Ces éditions, le plus souvent allemandes, ne comportent pas de traduction. Le traité *Sur les signes*, édité par H. et E. A. De Lacy comporte traduction anglaise, commentaire et bibliographie sur les papyrus d'Herculanum. Une *Éthique*, attribuée à Épicure par Comparetti (pap. 1254, éd. par W. Schmid, *Ethica epicurea*, Leipzig, 1939), puis à Hermarque (art. de Philippson, *Mnemosyne*, 9, 1941, p. 284-292) serait aussi de Philodème : art. de Schmid et de Gigante cités par Bloch, *Actes*, p. 110-111; et p. 110-114 sur les derniers travaux concernant Philodème.

traités de morale concrète, sur les maux, la mort, les richesses, la santé, la colère, la flatterie ou la franchise de parole. Elle touche à l'esthétique par les réflexions sur la musique, au sens large d'éducation libérale (selon les « Muses »), sur la poésie et la rhétorique : cette dernière étude, tout en condamnant la place faite à cette fallacieuse discipline dans l'enseignement traditionnel, confronte, comme on verra à propos de la justice, les actes et les belles paroles. Un opuscule *Sur les signes* est un petit traité de l'induction, rétablissant, contre les stoïciens, la portée exacte de l'analogie. Le traité *Sur la piété* et celui *Sur les dieux* apportent des éléments essentiels pour la discussion d'une des plus obscures conceptions de l'épicurisme. Cependant, comme tous les disciples d'Épicure, Philodème n'a pas été un penseur original. Son apport comble certaines lacunes de notre information, par ses exposés, de type scolaire, et plus encore par les citations qu'il fait d'écrits perdus [4].

Un des espoirs majeurs de la découverte d'Herculanum fut la présence d'importants fragments du grand traité d'Épicure *Sur la nature.* Leur style nous met en contact avec un écrivain didactique, lent et lourd, alors que la concentration en maximes ou en abrégés épistolaires lui permet parfois de jeter quelques éclairs. Surtout, la restitution du texte est si malaisée que toute tentative de traduction reste aléatoire. Arrighetti l'a fait, en italien, sans que ce soit pleinement convaincant. Malgré l'incertitude extrême du texte, nous essaierons de donner l'équivalent

4. Seules retenues par Arrighetti : cf. son Index des sources, à Philodème.

français d'un long fragment intéressant sur la genèse de la canonique, ainsi que des principaux extraits concernant l'acte volontaire. C'est le texte philosophiquement le plus riche pour la discussion sur sa jonction avec la déclinaison imprévisible des atomes. Car celle-ci n'est pas davantage expressément apparue dans ces fragments que dans les textes d'Épicure antérieurement connus, et l'on se demande où elle devait figurer [5]. Aura-t-on un jour l'heureuse surprise de la découvrir enfin dans le traité d'Épicure? Certains papyrus ne sont pas encore déroulés, et l'Office des papyrus de Naples organisera de nouvelles fouilles sous la lave solidifiée [6]. L'aventure est déjà exceptionnelle d'avoir pu déchiffrer cette ample bibliothèque après un tel cataclysme.

Outre ces textes mutilés du maître et de quelques disciples, îlots émergés d'un continent englouti, la principale source sur la doctrine épicurienne est le poème de Lucrèce. Il reprend le titre du grand traité physique d'Épicure *Sur la Nature.* Mais le premier éditeur [7] des fragments retrouvés à Herculanum a été déçu de trouver peu de parenté entre eux et Lucrèce : faut-il l'imputer au caractère plus polémique que didactique de l'ouvrage d'Épicure, à l'indépendance du

5. C. Diano, *Actes,* p. 337-342 : on supposait qu'elle pouvait avoir figuré dans une lacune du livre que nous possédons (sans son numéro) sur l'acte volontaire. Diano pense plutôt à présent qu'elle y est déjà présupposée, et devait avoir été établie au début de la physique (qui nous manque), comme chez Lucrèce au livre II.

6. Bloch, *Actes,* p. 106; et W. Schmid, « *L'importance des papyrus d'Herculanum pour l'étude de l'épicurisme* », *ibid.,* p. 191.

7. Vogliano : cf. Bloch, *Actes,* p. 107-108 sur cette première édition, et p. 105-109, sur l'ensemble des travaux concernant ces papyrus d'Épicure

poète, ou plutôt à la relative minceur de ce qui subsiste du premier? Chaque fois que nous pouvons comparer un original du maître et l'adaptation du disciple, sa fidélité apparaît, parfois jusqu'à la traduction littérale. Certes la fougue du poète et les conventions du genre admettent des ornements mythologiques que le philosophe ne peut prendre à la lettre. « Le sage, en pratique, ne fera pas de poèmes », aurait dit Épicure[8]. Mais Lucrèce renoue avec la tradition des présocratiques, comme Empédocle, qui avaient choisi la forme poétique pour exposer leur vision de la nature. La « suave éloquence poétique des Muses » est un « doux miel » dont le médecin enduit le bord de la coupe, pour mieux faire absorber une amère potion (IV, 11-22) : la rigueur de la doctrine n'en sera pas affaiblie, et son « utilité » (25) deviendra plus efficace. S'attachant essentiellement à la physique (dont font partie la description de l'âme, ainsi que l'histoire des débuts de l'humanité), Lucrèce confirme constamment l'orientation éthique de la doctrine : comme Épicure il vise à guérir l'âme des maux entretenus par les craintes sans objet et les avidités inassouvies. Son ardeur lyrique éclate de reconnaissance envers le libérateur, « inventeur de la vérité », jusqu'à le vénérer comme un « dieu[9] ».

8. Texte d'ailleurs mal établi : D. L., 121 : mais il peut disserter avec justesse sur la musique et la poésie. Philodème y a consacré deux traités : cf. Bloch, *Actes*, p. 112-113, sur les études concernant son esthétique. Pour Lucrèce la beauté est un élément de persuasion : I, 935-950, avec encore l'image du miel sur la coupe amère.

9. I, 62 sq.; III, 9 (« inventeur de la vérité » se trouve aussi chez Cicéron, avec « Architecte du bonheur » : *F.*, I, 10, 32); V, 8-12, etc.

Curieusement, Cicéron ne nomme jamais Lucrèce dans ses propres ouvrages. Car s'il a pu, avec son ami épicurien Atticus, contribuer à la publication du poème[10], quand en ses dernières années il multiplie les discussions philosophiques, il se soucie bien plus de combattre l'épicurisme que d'en diffuser les plus attrayantes expressions. L'épicurisme, bien implanté en Campanie, prenait à Rome une ampleur croissante, et Cicéron réagit contre une philosophie dangereuse, en prenant appui sur le stoïcisme et plus encore sur l'éclectisme qui régnait alors dans la dernière Académie. Cependant sa critique est précédée d'un exposé nourri de l'enseignement de Phèdre, dont Cicéron avait entendu les leçons, ou des écrits de Zénon de Sidon, et même des ouvrages d'Épicure, dont il rappelle parfois le titre : la part des citations (en tenant compte de la transposition du traducteur) y est sans doute plus grande que ce qu'en retiennent les derniers recueils critiques. Mais l'auteur repense l'épicurisme à travers les objections des adversaires, ce qui peut introduire certaines déformations. Il sélectionne d'avance les traits prêtant à contestation. Pour en mesurer le coefficient polémique, il importe donc de consulter aussi la réfutation qui suit.

Le cas de Plutarque est relativement plus simple : comme Cicéron, il condamne un philosophe qui préfère la vie cachée à l'action politique, et qui ridiculise la vaine agitation de ces « hommes illustres » dont la gloire a engendré

10. Lettre à son frère Quintus, II, 9, 3. Discussion dans Boyancé, *Lucrèce*, p. 22-26, concluant que Cicéron préfère se référer aux sources grecques.

celle de leur biographe. De plus, attaché à la religion traditionnelle, et à une doctrine nourrie de Platon, Plutarque s'irrite de l'insolence d'Épicure contre des penseurs respectables. Colotès, compagnon d'Épicure, avait écrit un libelle intitulé : *Qu'il est impossible de vivre selon la doctrine des autres philosophes. Qu'il est impossible de vivre heureux selon la doctrine d'Épicure* concentre, avec le *Contre Colotès*, les critiques de Plutarque. Ailleurs, il apporte parfois un trait piquant, ou un témoignage qui recoupe d'autres échos de l'épicurisme.

Car l'Antiquité a multiplié les florilèges. Les stoïciens de l'époque impériale ont souvent cité Épicure. Sénèque surtout, dans ses *Lettres a Lucilius,* s'inspire des lettres de direction spirituelle qu'Épicure envoyait volontiers à ses disciples, et les vingt-neuf premières choisissent pour se clore une fleur du Jardin. Ce jeu terminé, Épicure apparaît encore parfois, mais certaines maximes sont si connues que Sénèque les reprend sans le nommer. L'accord avec l'austérité stoïque commande la sélection, au point que Gerson s'y est laissé prendre. Plus attentif, il eût vu que Sénèque glisse souvent une flèche contre le théoricien d'une molle inaction[11]. Épictète est nettement hostile à Épicure qu'il interpelle avec vigueur, nous livrant ainsi quelques témoignages complémentaires. Marc Aurèle admire la résistance du philosophe à la douleur et nous a conservé un des plus beaux fragments (IX, 41).

11. Surtout *Bienfaits,* IV, 13 accumulant les termes péjoratifs : inertie, assoupissement, mollesse, torpeur, inaction. Et *V.B.,* 13 appliquant bien éloge et réserves au même Épicure, comme la Lettre 33, 2 s'étonne qu'un homme professant la mollesse parle avec fermeté.

Cet empereur a subventionné la réouverture à Athènes d'une chaire enseignant l'épicurisme.

Bien qu'ils se défient du matérialisme d'Épicure, suspecté d'athéisme, des penseurs chrétiens, ou néo-platoniciens, ont également apporté leur affluent au courant le plus ascétique de l'épicurisme. Porphyre a inspiré l'admiration de saint Jérôme, en développant les préceptes végétariens qu'Épicure pratiquait non par obligation spéculative (comme les pythagoriciens dont se réclame Porphyre), mais par prudence hygiénique, et pour s'exercer à subir l'adversité[12]. Sa *Lettre à Marcella* insère, sans le nommer, toute une suite de maximes d'Épicure dans un texte animé par le mépris du corps! Les recoupements avec d'autres sources confirment la fidélité de l'ensemble, et nous enrichissent de quelques détails complémentaires.

Ainsi notre connaissance de la doctrine se trouve au confluent d'apports le plus souvent indirects, transmis parfois par des adversaires déclarés, effet ailleurs d'une sympathie partielle, dont le détournement, plus subtil, ne risque pas moins de déformer l'interprétation générale. En l'absence fréquente du contexte, il est prudent de bien délimiter la portée de chacun de ces témoignages, en regrettant que les éléments issus de l'école soient relativement rares.

Cependant nulle école philosophique de l'Antiquité n'a bénéficié de découvertes aussi extraordinaires que celles d'une bibliothèque entière, les

12. Après avoir été secrétaire de Plotin, Porphyre avait épousé sur le tard Marcella, veuve mère de sept enfants : obligé de partir pour Rome, il lui écrivit une lettre édifiante de consolation, où l'épicurisme prend tout naturellement place au milieu des préceptes les plus contemplatifs.

papyrus d'Herculanum, puis d'une immense inscription murale : en 1884, à Œnoanda, site isolé au cœur de la Lycie, deux archéologues français relevaient des pierres gravées[13] : une nouvelle expédition, en 1885, puis 1889, permit à G. Cousin de publier en 1892 ce texte considérable, qui proclame à tout venant les vérités fondamentales de l'épicurisme. Des fragments laissent entendre que ce Diogène, dont le nom précède la déclaration initiale, fut professeur à Rhodes; mais ce geste somptueux l'a fait considérer comme un éminent citoyen d'Œnoanda. Sa langue le situe à peu près à l'époque de Diogène Laërce, vers la fin du IIe siècle de notre ère. Il répartit l'enseignement d'Épicure entre la physique et l'éthique, et insère entre ses chapitres une dizaine des *Maximes Maîtresses*. Son trait le plus original est le zèle philanthropique, qui lui a fait choisir ce moyen de transmettre à tous, compatriotes ou étrangers de passage, les « remèdes du salut » : nous traduirons les principaux fragments, sur la naissance de la civilisation et du langage, sur les passions, les vertus, et l'amour universel de l'homme[14].

L'inscription d'Œnoanda transmet enfin une lettre, aussitôt reconnue comme adressée par

13. Les découvreurs étaient Holleaux et Paris; l'année suivante vinrent Diehl et G. Cousin, qui y retourna seul en 1889, avant de publier l'inscription. Le texte a été amélioré et complété par d'autres expéditions : les Autrichiens Heberdey et Kalinka retrouvèrent 24 fragments en 1895; puis vinrent les Anglais Bean, 1952, Chilton, 1962, Smith, 1969 (avec 4 nouveaux fragments). Nous suivons la plus récente édition, de C. W. Chilton.

14. Boyancé, *Ep.* p. 102-104, traduit une bonne partie du prologue, et quelques fragments sur les autres philosophes, notamment contre le nécessitarisme de Démocrite.

Épicure à sa mère[15]. Honorée par de grands caractères, cette missive intime où le fils se soucie du bien-être matériel de la mère, et la rassure[16], proclame aussi sa progression « chaque jour vers le comble du bonheur ». Ainsi « notre nature » est « égale à la divinité »; car « malgré le fait de mourir, nous ne sommes pas en reste sur la nature incorruptible et bienheureuse ». Combien de passants ont médité ces lignes, avant que le mur ne s'écroule, et que l'archéologie ne ressuscite le message? Quelques années plus tard, un papyrus égyptien apportait une nouvelle lettre, peut-être encore d'Épicure[17] : la piété y est purifiée de l'attente de toute faveur, comme de la crainte d'un quelconque châtiment : « Dès ici-bas, il existe une vie bienheureuse. » L'enseigne-

15. Cousin argumentait en ce sens, *Bulletin*, p. 69. Malgré les réserves d'un autre éditeur de l'inscription, William, les spécialistes d'Épicure insèrent désormais cette lettre dans ses œuvres. Traduction dans Boyancé, *Ép.*, p. 93.

16. Elle avait dû voir son fils, en rêve, avec la terreur d'un signe fâcheux. Ces images sont naturelles, répond Épicure. Il ne veut plus qu'elle se prive pour lui envoyer des subsides : il vient de recevoir neuf mines de son père (alors séparé de la mère : la lettre s'achève sur un vœu de rapprochement entre eux). Cette somme semble déjà importante, si l'on pense qu'Épicure se contentait d'une obole par jour pour sa nourriture, moins que ce qu'on dépensait pour un esclave. (Il y a 6 oboles par drachme, et 100 drachmes par mine.) Mais cette ascèse vise des exercices exceptionnels, et sans doute plus tardifs que la période d'Asie mineure, d'où cette lettre doit dater. Et, si tous y participaient, il fallait faire vivre l'école. L'achat du « Jardin » à Athènes coûta 80 mines (11).

17. Papyrus d'Oxyrinque, II, 215, publié par H. Diels, « Ein Epikureisches Fragment über Götterverehrung », *Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften v. Berlin*, 37, 1916, p. 885-909; texte p. 902-904. Festugière traduit le principal passage p. 99-100 : nous y avons emprunté notre citation initiale. On tend à présent à l'attribuer à un épicurien intermédiaire entre Épicure et Philodème, peut-être Zénon de Sidon : Bloch, *Actes*, p. 109.

ment de l'école a pour but d'y conduire tout homme. Pendant au moins cinq siècles — l'inscription d'Œnoanda en témoigne —, elle a propagé avec ardeur cet appel libérateur.

NAISSANCE ET ÉPANOUISSEMENT DE L'ÉCOLE D'ÉPICURE

Dès l' « âge de quatorze ans » (2), ou peut-être de douze, selon un autre passage de Diogène Laërce (14), Épicure aurait commencé à philosopher[1], se posant des questions sur le Chaos d'Hésiode (2). Peut-être se demandait-il déjà comment libérer de leurs accablantes superstitions ces pauvres gens qu'il allait visiter avec sa mère, qui pratiquait chez eux des rites propitiatoires (4). La famille était modeste. Ses trois frères furent ses premiers disciples, mais, tous de médiocre santé, moururent prématurément. Épicure, né en 341, devait vivre jusqu'à soixante-douze ans, sans cesser d'affronter des maladies très douloureuses. Son père Néoclès était un de ces colons athéniens, envoyés en poste avancé pour renforcer la domination de la cité mère sur les îles lointaines de la côte ionienne : ces « clérouques » avaient reçu de petits lots de terre (*kleroi*), une dizaine d'années avant la naissance d'Épicure. Ainsi natif de Samos, réputée pour sa douceur de vivre, le jeune homme restait citoyen d'Athènes. Et à l'âge de dix-huit ans, comme tous les « éphèbes », il dut y partir pour deux ans, afin de recevoir une formation civique et militaire. La première année, 323, est aussi celle de la mort d'Alexandre; la suivante, Aristote finit ses jours à Chalcis, dans l'île d'Eubée sur la côte attique : ancien précepteur d'Alexandre, il avait été contraint de fuir lors de sa disparition, tandis qu'on retirait la couronne qui lui avait été jadis consacrée à Delphes[2] : couronne, exemple de désir vain, dit une note à la Maxime 29.

1. Cette insistance d'Épicure sur sa précocité corroborerait le reproche adressé à Aristote d'être tard venu à la philosophie, Bignone, *Ar.*, II, p. 61-62.

Tandis qu'un des derniers décrets d'Alexandre enjoignait aux cités de rappeler leurs anciens bannis pour raisons politiques, les habitants de Samos profitèrent des dissensions soulevées par cette fin soudaine pour récupérer toutes les terres octroyées aux Athéniens : après son éphébie, Épicure dut rejoindre sa famille à Colophon, sur la côte ionienne, un peu au nord de Samos.

Cette période de troubles ouvre l'ère hellénistique. La domination d'Alexandre avait consacré la fin de l'autonomie des cités. Son grand rêve d'union des peuples, dans la lumière de la civilisation grecque, s'effondre sous la pression des généraux rivaux, qui se partagent ou se disputent les diverses régions pour s'en proclamer rois. On impute souvent au climat incertain de cette époque la tendance nouvelle des philosophes à se replier sur soi, pour s'assurer, sans recours extérieur, et dans les pires circonstances, ce qui demeure l'idéal de la morale hellénique : « bien vivre », c'est-à-dire avoir un sort heureux (*eudaimônia*), en dépit des vicissitudes de la fortune. Le génie (*daimôn*) propre à chaque individu s'intériorise alors, en aménageant ce qui dépend de lui, sans chercher à intervenir sur le

2. Sur cette « couronne de la sagesse », Bignone, *ibid.*, p. 257.

contexte politique qui lui échappe. Certes Platon, en sa jeunesse, avait vécu une suite de désastres et de périodes de violences, tandis qu'Athènes, pendant sa maturité, perdit définitivement sa suprématie. Loin de le détourner de la politique, ces difficultés l'engageaient à mettre la réflexion philosophique au service de la cité, pour dégager les conditions idéales d'une réforme radicale. Mais l'indépendance de cités capables d'assurer l'heureuse vie d'un groupe assez restreint s'achève avec la domination macédonienne. Épicure n'a pas tout à fait trois ans lorsque le jeune Alexandre ouvre à son père Philippe le verrou béotien de Chéronée. Désormais le bon plaisir du prince passe avant l'application d'une constitution. Les successeurs de Platon orienteront encore la formation du philosophe vers la politique, en gardant une grande place à l'art des discours. Épicure appelle les platoniciens des « flatteurs de Denys », c'est-à-dire d'un tyran, et Platon lui-même « le Doré » (8) : il raille ainsi son idéalisme utopique, qui, pour ressusciter l' « âge d'or », sélectionne ceux qui possèdent en eux le filon précieux[3]. Et il y oppose le conseil d'une vie cachée.

En même temps Épicure se dresse contre l'affirmation platonicienne d'un Bien transcendant, fondement de la science contemplative, et modèle de l'équilibre politique. Il s'affirme comme un « autodidacte », et renie toute

3. Platon évoque plusieurs fois l' « âge de Cronos », ou âge d'or d'Hésiode (*Politique*, 271 *c*-272 *b*), et applique la distinction des trois âges (or, argent, fer) à la sélection des trois classes sociales (*République*, III, 415 *a-c*), le philosophe devant être éprouvé comme l'or « par le feu » (413 *e*) ou par une pierre de touche (*Gorgias*, 486 *d*).

influence de Nausiphane et de Praxiphane, dont l'épicurien Apollodore assure pourtant qu'il fut l'auditeur (13). Praxiphane est un des platonisants de Mytilène, où Épicure ouvrit sa première école. Il connaissait alors depuis longtemps le platonisme, ayant peut-être, dès son adolescence, entendu Pamphile à Samos (14). Mais, dit Cicéron (*N. D.*, I, 26, 73), « il méprise étonnamment ce platonicien, tant il redoute paraître avoir rien appris de lui ». Il est douteux que ses années de service à Athènes lui aient laissé le loisir de fréquenter l'Académie, alors dirigée par Xénocrate, et d'aller voir Aristote, réfugié à Chalcis[4]. Pour Nausiphane, la question est plus complexe. Certains assurent qu'Épicure l'aurait connu dès Samos (14), mais il l'a plus certainement fréquenté quand sa famille eut rejoint Colophon : Nausiphane enseignait alors à Teos, un peu au nord, sur l'isthme tout proche. Par ses moqueries, Épicure atteste qu'il l'a bien connu : le traité *Sur la nature* dénigre les vantardises et difficultés de parole de celui qui « enfantait dans la douleur »; ses lettres le traitent de tous les noms : « mollusque, illettré, menteur, vendu (ou prostitué : *pornê*) », et l'on conçoit que Nausiphane « hors de lui » l'ait aussi insulté, « rappelant avoir été son maître » (7 et 8). Et telle est bien l'affaire : Épicure ne reconnaît personne comme maître, pas même Démocrite dont se réclamait Nausi-

4. D.L., 1, mentionne seulement ces coordonnées historiques du séjour d'Épicure à Athènes; mais au paragraphe 13, selon Demetrios de Magnésie « il fut aussi l'auditeur de Xénocrate » (*Akousai :* il l'a entendu, sans en être le « disciple » comme on traduit parfois). Xénocrate est mort vers 414. D. L. (2) évoque un autre voyage à Athènes, après le retour à Colophon, mais l' « archontat d'Anaxicrate » correspond à la date plus tardive de fondation du Jardin.

phane. « Hermippe dit qu'Épicure, tandis qu'il enseignait l'alphabet, après être tombé par chance sur les livres de Démocrite, se consacra à la philosophie » (2-3) : l'épisode peut se situer à Samos comme à Colophon, dès qu'Épicure put assister son père auprès des enfants, dans cet emploi assez méprisé [5]. L'apport de l'atomisme à la base de l'explication épicurienne de la nature est incontestable, quelles que soient les corrections (certains diraient les déviations) qu'Épicure apporte aux thèses de Démocrite, surtout pour échapper à la nécessité. Nausiphane a probablement conduit Épicure à réagir aussi contre le refus de reconnaître la réalité des qualités sensibles, car il accentuait ce trait, en admirateur de Pyrrhon. Nous verrons comment Épicure s'applique à rétablir la vérité des sensations, base de toute notre assurance.

Conscient donc de sa propre originalité, Épicure commença son enseignement à Mytilène [6], en adversaire de l'école dominante : Aristote s'y était arrêté, avec Xénocrate, après avoir quitté l'Académie à la mort de Platon. Et son disciple Théophraste, avant de prendre à Athènes la

5. « Le dernier des théoriciens de la nature, venu de Samos, maître d'école, le plus inculte de tous les vivants » (3), dit une épigramme du pyrrhonien Timon, célèbre pour la méchanceté de ses *Silles*.

6. Il est difficile de concilier les dates de D. L., 14-15 : Épicure, né en 342, « sept ans après la mort de Platon », aurait « ouvert son école à l'âge de trente-deux ans, d'abord à Mytilène (dans l'île de Samos), puis à Lampsaque; elle dura cinq ans. Puis il se rendit à Athènes ». L'archontat d'Anaxicrate évoqué plus haut situerait l'ouverture du Jardin en 306, ce qui repousserait vers 311-310 le premier enseignement à Mytilène, les 32 ans répondant mieux alors à l'école de Lampsaque. Ou peut-on retarder d'un an le retour à Athènes?

succession d'Aristote pour diriger le Lycée, y avait diffusé les premiers écrits publiés par Aristote, plus proches du platonisme que ses cours ultérieurs (qui nous sont seuls parvenus). L'Antiquité a longtemps négligé cet enseignement intérieur à l'école (ou ésotérique), admirant davantage les beautés littéraires des ouvrages dits exotériques : on en retrouve des fragments ou des échos dans des textes plus tardifs, comme le *Protreptique* (ou Exhortation à la philosophie) de Jamblique. A partir de quelques indications sur le séjour relativement bref d'Épicure à Mytilène, et la polémique qui se poursuivit après son départ pour Lampsaque, Ettore Bignone a consacré deux volumes, dont l'ensemble occupe plus de mille pages, à « L'Aristote perdu et la formation philosophique d'Épicure » : tantôt il restitue, à partir d'une allusion, de nouveaux fragments des textes disparus, d'Aristote et parfois aussi d'Épicure; généralement il développe les conditions historiques qui entourèrent la naissance de cette dernière philosophie. Un passage de Philodème (dans les papyrus d'Herculanum) fait allusion à l'hostilité subie par Épicure, ses ennemis ayant soulevé contre lui la foule, le monarque et le gymnasiarque, ce qui recoupe d'autres allusions de Plutarque. Bignone reconstitue l'épisode, comme un mosaïste donne vie à des tessères éparses : les détails dépendent de l'imagination du restaurateur, mais les grandes lignes sont probables. Comme ses rivaux de l'école platonico-péripatéticienne, Épicure devait enseigner publiquement à la palestre, là où se retrouvaient les jeunes : le gymnasiarque, important magistrat de la cité, reçut des plaintes

contre cet audacieux novateur, facteur de corruption par ses thèses matérialistes et hédonistes. Quittant précipitamment la cité, « Épicure manqua de peu être englouti en naviguant vers Lampsaque [7] ».

Cette ville, située à l'issue nord du détroit de l'Hellespont, était célèbre pour son culte à Priape et la qualité de ses vins. Au siècle précédent, elle avait accueilli Anaxagore, exilé d'Athènes après y avoir échappé de peu au sort de Socrate. Celui-ci, durant son procès, se défendait contre toute confusion avec Anaxagore, qui faisait du soleil et de la lune des pierres incandescentes : or lui-même reconnaît leur divinité « que tous admettent [8] ». Épicure s'insurge à son tour contre cette croyance commune, à laquelle ses adversaires donnaient des bases philosophiques; et c'est sans doute le motif pour lequel « parmi les anciens philosophes, Anaxagore est, selon Dioclès, celui qu'il approuvait le plus » (12). Le combat se poursuit à Lampsaque, notamment contre les disciples d'Eudoxe, qui tenaient école à Cyzique, dans la mer de Marmara [9] : ces « cyzicéens » sont dits « ennemis de la Grèce » (8) parce qu'ils

7. Plutarque, *Ep.*, 6, 1090 *e*. Bignone (*Ar.*, II, p. 145-148) rattache à ce même voyage tous les détails précédant l'évocation des « abîmes de la mer » : « colères de la foule » (rapprochées de Philodème, *Sur Épicure*, fr. 6; *ibid.* p. 116-118, 124-125 sur le gymnasiarque), mais aussi pirates cruels, méchanceté des familiers, atmosphère pestilentielle...

8. Platon, *Apologie de Socrate*, 26 *d*. Philodème rapproche Anaxagore et Épicure réfugiés à Lampsaque : le philosophe est exposé aux assauts des sycophantes (Bignone, II, p. 100).

9. Au nord-est de Lampsaque, Cyzique est une petite île qui venait d'être reliée au continent par Alexandre. Bignone (II, p. 76-80 et 84-85) a retrouvé le sens du « cyzicéniens » des manuscrits : les éditeurs corrigeaient « cyniques », et Gassendi « cyrénaïques ». Bignone nomme les principaux disciples d'Eudoxe (lui-même de Cnide) qui étaient originaires de Cyzique : Athénée, Helien, Callippe (dont Aristote adopte les corrections au système des sphères d'Eudoxe). Il cite deux fragments de Philodème : une lettre d'Épicure « à propos d'un astronome géomètre de Cyzique. Épicure démontre l'erreur » de ceux qui contestent certaine démonstration; le second fragment (*Sur la franchise de parole*, 6) laisse entendre qu'il s'agit de la « validité de notre connaissance des dieux ». Épicure avait adressé à Eudoxe une lettre, qualifiée de « splendide » (p. 78-79).

10. Sur la perte de temps dans ces études libérales qui n'apprennent pas à vivre (Épicure englobant dans un même dédain rhétorique et dialectique), Bignone, II, p. 52, 55, 61-67, citant Philodème *Sur la rhétorique*, Sextus Empiricus, *Adv. Math.* I, 1. Cf. Sénèque, *L*, 88, 42 (nommant Praxiphane);

assimilent les douze grands dieux traditionnels au Zodiaque qui gouverne les planètes. L'astronomie mathématique d'Eudoxe (qui avait introduit ces influences chaldéennes à l'Académie), en supprimant l'apparente indétermination des « planètes » (terme qui marque l'errance), aggravait la subordination des hommes à l'absolue nécessité du cours des astres. Épicure attaque cette religion accablante, et défend la tradition grecque de dieux à forme humaine : bienheureux, ils ne se soucient nullement de nous. Mais cette négation de toute providence, comme des punitions contre les criminels après leur mort, a soulevé contre lui les accusations d'irréligion.

Si importante que soit cette phase dans la défense et illustration du premier épicurisme, il est excessif d'y rapporter, comme Bignone tend à le faire, la lettre à Ménécée (qui répondrait au *Protreptique* d'Aristote), les *Maximes Maîtresses* (réinterprétées à la lumière de ces polémiques), et surtout d'intégrer à une « Lettre aux philosophes de Mytilène » la plupart des fragments concernant la nouvelle conception du plaisir, les discussions contre la théologie astrale, et

la critique du programme d'éducation des écoles platonisantes. Dès Mytilène, il avait attaqué, avec la vanité de l'art du discours[10], l'inutilité des mathématiques auxquelles l'Académie accordait une place primordiale. Il y laissa sans doute des disciples, dont Hermarque (qui devait plus tard lui succéder à la direction du Jardin). On a bien trace d'une « Lettre aux philosophes de Mytilène » (7); et c'est à des amis restés là-bas qu'il écrivait sa bonne arrivée après avoir échappé aux « gouffres de la mer ». A Lampsaque, il conquit la plupart des disciples de la première génération dont les noms soient restés connus. Quand « Polyène qu'on dit avoir été un grand mathématicien, ensuite adhérent à la doctrine d'Épicure, a cru que toute la géométrie était fausse, avait-il, demande Cicéron, oublié ce qu'il avait su jusque-là? » (*I Ac.*, II, 33, 106). « Que la géométrie, dira Sénèque, peut-être en écho à Épicure, m'enseigne plutôt à mesurer ce qui suffit à l'homme » (*L.*, 88, 10). De Lampsaque étaient également originaires le mordant Colotès, Leonteus et sa femme Themista, Idoménée, destinataire de la dernière lettre d'Épicure, et surtout Métrodore, le plus cher ami du philosophe. Idoménée épousa sa sœur, tandis que leur frère Timocrate, après avoir adhéré aussi à l'école, rompit ensuite avec fracas (6).

Mais on ignore de quand date cette rupture : Bignone mêle les accusations, probablement calomnieuses, de Timocrate (6) à des persécutions contre Épicure, alors que les seules vraiment

Cicéron, *F.*, I, 21, 71; II, 4, 12. Lactance, *Inst. div.* III, 25, 4; Plutarque, *Ep.*, 2, 1086 *f*-1087 *a*, et contre les mathématiques 11, 1093 *d*.

probables sont celles de Mytilène, bien antérieures. Et il associe même le départ pour Athènes à une intervention de l'hétaïre Leontion (compagne de Métrodore) auprès de Lamia, l'amie de Demetrios Poliorcète[11]. Cet ingénieux roman est très suspect. Les « applaudissements », précédés de l'exclamation « Péan » (chant d'allégresse généralement adressé à Apollon), ne suffisent pas à établir que Leontion ait jamais « sauvé » Épicure. Les mêmes flatteries, selon Diogène Laërce (4 et 5), étaient adressées à Mithrès, dont l'appui serait plus plausible[12]. L'emploi exultant et exalté d'un vocabulaire ordinairement religieux n'est sans doute pas plus significatif que si une de nos lettres commençait par « Alleluia! ». Ces expressions vives, malignement relevées par les adversaires, nous introduisent dans l'intimité d'un Épicure moins sec que le portrait du vieillard sévère où la postérité l'a généralement reconnu. Il faut goûter le grain de sel attique quand le philosophe écrit à Thémista, femme de Leonteus, que si tous deux l'appelaient, il accourrait « au triple galop », alors qu'il était si souvent immobilisé sur sa chaise roulante! Mais rien n'autorise à soupçonner des « relations intimes[13] » avec l'épouse de son ami. Le cas est évidemment moins simple

11. *Ar.*, II, p. 136 sq.; il ajoute (note p. 137) que par prudence critique on peut admettre que l'action de Leontion en faveur d'Épicure se soit exercée au début de leur séjour à Athènes.

12. Si jamais il en fut besoin... Il était ministre des finances de Lysimaque, roi de Syrie. A la mort de celui-ci, exilé, il fut accueilli au Pirée par Métrodore (Plutarque, *Ep.*, 15, 1097 *b*).

13. Traduction Solovine (et Brun), correspondant à une correction douteuse : *perainein* au lieu du *parainein* des manuscrits, donner des conseils : D. L., 5.

pour Leontion, qui fut probablement « aimée » (*erasthenai*) d'Épicure comme « aussi de Métrodore » (6). La liberté de ces femmes, maîtresses de leur corps, rend vraisemblables des relations partagées, au moins tant que Métrodore n'en avait pas fait sa compagne attitrée[14], mère de ses deux enfants. La minorité de ceux-ci, quand Épicure mourut, sept ans après Métrodore[15], laisserait supposer que ses relations régulières avec Leontion furent relativement tardives. Il est fort peu probable que cette Athénienne, dont Cicéron admirait le style[16], ait connu l'école en Asie mineure. Enfin, même si la lettre de Leontion à Lamia n'est pas entièrement un faux grossier[17], elle n'évoque aucune sollicitation poli-

14. « Hétaïre » signifie compagne. Themista est dite épouse (*gynê*) de Leonteus (5), tandis que D. L. emploie pour Leontion *pallakê*, concubine. Mais Sénèque (fr. 45) dit *uxor*. La traduction Solovine (et Brun) de *pallakê* par « seconde épouse » laisse croire à un premier mariage légitime de Métrodore, qui n'est attesté nulle part. Même quand l'union n'était pas légalisée, les enfants étaient souvent légitimés; c'est le cas de Nicomaque, fils d'Aristote et d'Herpyllis, sa compagne lorsqu'il fut devenu veuf.

15. Épicure confie ces enfants dans sa dernière lettre à Idoménée (22). Son testament prévoit que le fils (nommé Épicure, comme celui de Leonteus et Themista que mentionne D. L., 26, en oubliant le premier), ainsi que celui de Polyène, vivra avec Hermarque « en philosophant ». La fille, devenue nubile, sera dotée, et épousera « un de ceux qui philosophent avec lui » (19 et 20). Une coquille de la traduction Genaille (t. II, p. 221) prêterait aux pires suppositions : « *ma* fille... », dirait le testament : il s'agit toujours de celle de Métrodore.

16. *N.D.*, I, 33, 93 : cet écrit de Leontion critiquait Théophraste. Philodème parle d'une de ses lettres à Épicure traitant de la divinité « avec convenance et piété » (cité par Usener, p. 147).

17. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Épicure », note 1, criait à l'imposture : Leontion, lasse de coucher avec un Épicure de 80 ans (il n'en a vécu que 72), le tromperait avec un jeune homme. Bayle croit que, comme Métrodore, elle était morte avant Épicure, et commente : Métrodore « couchait avec cette

tique, et la mention du long traité d'Épicure *Sur la nature* confirmerait plutôt que ces éventuelles relations se situent à Athènes, sensiblement après l'ouverture du Jardin.

Sans concentrer donc, comme Bignone, tous ces épisodes mal connus pendant le séjour à Lampsaque, il reste cependant frappant que le noyau de ses familiers s'est constitué là-bas, et l'a en majeure partie suivi à Athènes. Il n'est pas besoin d'imaginer la moindre intervention politique directe, pour admettre que l'installation de l'école dans le foyer intellectuel du monde hellénique fut facilitée par l'arrivée au pouvoir de Demetrios Poliorcète, après la chute de Demetrios de Phalère[18]. Le « poliorcète » (preneur de villes) avait été accueilli en libérateur. Les Athéniens, si souvent défiants à l'égard des philosophes comme des sophistes, avaient banni les péripatéticiens en même temps que leur protecteur, et voté d'enthousiasme une loi interdisant l'ouverture en leur cité de toute nouvelle école philosophique. C'eût été la fin du rayonnement d'Athènes, et la loi fut rapportée dès le printemps de 306. C'est probablement alors qu'Épicure y vint s'installer : il acquit (on ignore si ce fut dès son arrivée) une petite propriété

Leontion; peut-être l'avait-il épousée; au pis-aller, il la tenait pour sa concubine », ce qui à l'époque, « n'était pas fort décrié ». Le grave Usener retient cependant quelques extraits de cette lettre : *Epicurea*, p. 70, Alciphron, *Lettres*, II, 2, 2 et 7. Leontion conseille à Lamia de lire le traité *Sur la Nature* et les *Maximes;* p. 146 (*ibid.* 3) écho de l'ironie intérieure à l'école, comparant Leontion à Xanthippe, l'acariâtre épouse de Socrate! P. 147 (*ibid.* 10) sur les accusations répandues par Timocrate contre Épicure dans tous les lieux publics.

18. Du parti macédonien, il était disciple de Théophraste. Réfugié auprès de Ptolémée, il fonda la Bibliothèque d'Alexandrie.

comprenant une maison et le « jardin[19] » qui devait donner son nom à l'école. Combinant le plaisir et l'utilité, selon la doctrine maîtresse de l'épicurisme, ce jardin permit aux disciples de se nourrir parcimonieusement de fèves lors d'une famine qui décima les Athéniens.

Car le règne de Demetrios Poliorcète fut loin d'apporter le calme à la ville. Pendant les quelque trente-cinq ans qu'y séjourna Épicure, elle subit plusieurs sièges et changea de maître, sans jamais retrouver son indépendance. Athènes avait accueilli le Poliorcète en sauveur; elle s'abaissa bientôt à des flagorneries que relate Plutarque[20]. La réaction d'Épicure contre la superstition, et son plaidoyer en faveur d'une religion pure et désintéressée, avaient ainsi pour arrière-fond cette nouvelle divinisation des maîtres qui accentuait l'esprit de servilité et de dépendance. En cette époque de troubles et de misère, le philosophe prône la paix et l'indépendance pratique : « Nous comptons comme un grand bien, dit la lettre à Ménécée (130) l'autarcie

19. Le testament semble distinguer les deux, la maison étant sise à Mélite et le Jardin près du Dipylon, la « Double Porte », au N.O. d'Athènes. Joyau, p. 25, discute cette dissociation, et conclut qu'il s'agit du même quartier. C'était alors une nouveauté, dit Pline (*Histoires naturelles*, XIX, 19, 1) de jouir ainsi de la campagne dans la cité. « L'école située dans le jardin » fut confiée « pour toujours à la garde de ceux qui philosophent à notre suite », les disciples habitant avec Hermarque la maison de Melite (17).

20. *Vie de Demetrios Poliorcète :* accueilli en sauveur (9), bientôt appelé roi (18), et traité comme un dieu à qui on demande des oracles (11). Après avoir délivré Athènes assiégée par Cassandre, il fut logé au Parthénon, dont il fit un lieu de débauche (23). Peu auparavant, les Grecs résistaient aux efforts d'Alexandre pour se faire octroyer les honneurs divins, comme les monarques orientaux.

(*autarkeia*) », c'est-à-dire le fait de savoir se suffire. A part les banquets célébrés le 20 de chaque mois, les disciples « partageaient la vie d'Épicure dans le Jardin... selon le régime le plus simple et le plus frugal; ils se contentaient d'un cotyle de vin » (environ un quart de litre) « et généralement buvaient de l'eau » (10 et 11). Quelques esclaves (le testament en nomme quatre, qu'il affranchit) devaient assurer les tâches matérielles comme la culture potagère : l'Antiquité a toujours dissocié les activités manuelles et le « loisir » réservé à la spéculation intellectuelle. Non seulement ces esclaves étaient traités avec douceur et humanité par Épicure, Diogène mentionne en outre comme exceptionnel « le fait qu'ils philosophaient avec lui » (10). La vocation universelle de la philosophie est ainsi mise en œuvre, comme l'atteste aussi la présence d'un groupe de femmes. Que la plupart aient d'abord mené une vie légère n'a rien d'étonnant, car dans la Grèce antique seules ces femmes « libres » avaient accès à la culture. Plus originale est peut-être la participation de Themista, épouse de Leonteus, à ces entretiens philosophiques, en parfaite égalité avec les autres disciples, sans acception de sexe ni de condition sociale.

On aimerait plus de détails sur la façon dont se déroulaient, parfois de nuit (6), ces exercices : y avait-il des séances de méditation, de concentration sur les maximes que tous savaient par cœur? Sénèque (*L.*, 6, 6,) dit que les « grands hommes » de cette première génération durent plus à la « compagnie » d'Épicure qu'à son enseignement. Car il est sensible à leur manque d'originalité : toujours ils se réfèrent « à la direction et à

l'autorité d'un seul » (*L.*, 33, 4). Ils n'ont pas appris à philosopher par eux-mêmes, ils ont suivi, avec plus ou moins de facilité : Métrodore avec une docilité spontanée, Hermarque appelant une coercition plus pressante; cet effort ne mérite pas moins d'admiration, commente Sénèque (*L.*, 52, 3), qui s'intéresse davantage à l'aspect concret de cette direction de conscience qu'à la doctrine épicurienne. Celle-ci est pourtant bien la condition de la libération. Mais parce qu'Épicure (dans la même lettre narrant son action sur ses premiers disciples) se louait d'avoir lui-même « trouvé la vérité sans l'aide de personne », ceux qui suivent ne font que la recevoir et la répéter.

Dans les générations postérieures, les critiques des écoles adverses, stoïcisme et Nouvelle Académie, suscitèrent quelques développements polémiques. Mais souvent, sans adapter rigoureusement leurs arguments à leurs opposants[21], ces échos du maître puisent encore dans ses propres réponses aux platonisants. Jamais l'érudition, ni la subtilité logique, ne furent en honneur dans l'école. Épicure ne citait personne. Et les quelques livres qu'il lègue personnellement à Hermarque (21) ne devaient pas constituer une bibliothèque : ils eussent alors fait partie du fonds commun. Peut-être s'agissait-il d'ouvrages de ses prédécesseurs, que la prudence engageait à ne pas laisser à la disposition de tous : le philosophe avait bien constitué sa doctrine à partir d'autrui, mais par réaction négative plus

21. Bignone, *Ar.*, II, p. 393-538, rapproche l'argumentation de Lucrèce au l. V d'une discussion d'Épicure contre le traité *De la philosophie* d'Aristote : contre Usener qui y voyait une critique dirigée contre les stoïciens (p. 532). Les deux peuvent se superposer, et ne s'excluent pas.

que par assimilation. Sa légendaire inculture est refus d'accumuler les opinions les plus disparates, avant de les discuter : cette coutume des dialecticiens étouffe la pensée personnelle. La philosophie est la respiration de la vie.

Pour bien discerner ce qui est visé, ou comment une apparente affinité est en fait profondément renouvelée, il est cependant utile de fixer les coordonnées à partir desquelles est né l'épicurisme. Démocrite, avec l'atomisme, a fourni la base de l'explication naturaliste. En totale rupture avec le platonisme, Épicure en rejette les études hautement spécialisées pour la formation du philosophe-gouvernant, et la complémentaire évasion hors de ce monde, pour contempler l'Absolu transcendant, fondement de l'Ordre à instituer ici-bas. Le mépris du corps animait certains traités perdus d'Aristote, et Bignone a largement établi le rôle fécond de la réaction épicurienne à l'égard de ce premier Aristote. Mais cette thèse est aujourd'hui dépassée, en ce qu'elle y réduisait la connaissance qu'Épicure aurait eue d'Aristote : Diano pour la psychologie, Merlan sur la conception du plaisir, Furley dans l'analyse de l'action volontaire ont multiplié les confrontations positives avec au moins l'*Éthique à Nicomaque*[22]. L'accent a été mis ainsi sur les prédécesseurs immédiats d'Épicure, alors qu'on a longtemps abordé l'épicurisme en parallèle avec le stoïcisme, que l'on croyait le premier de ces deux

22. Pour ces études, cf. la Bibliographie. On tend aujourd'hui à nuancer l'opposition entre ces écrits du jeune Aristote, et les cours qui ont suivi (dont le souvenir devait rester vif à Athènes). A. Jannone, « La polémique d'Épicure contre Aristote », *Actes*, p. 342-347, suggère d'autres rapprochements avec la *Physique* et le traité *De l'âme*.

mouvements [23]. On admet à présent que Zénon n'a enseigné sous le Portique qu'un peu après l'ouverture du Jardin. Et, même si elle a pu s'approfondir encore, la philosophie d'Épicure était constituée avant sa venue à Athènes. Diogène Laërce (VII, 5) nous apprend qu'Épicure dans ses lettres parlait des « zénoniens », sans nous dire en quels termes... Les deux écoles admettent l'unité de la nature corporelle. Mais le pluralisme épicurien est à l'opposé du monisme stoïcien, l'antifinalisme va contre le providentialisme généralisé, la défense de la contingence contre le plus rigoureux fatalisme, le principe du plaisir contre la poursuite de la vertu pour elle-même [24].

*

L'inscription universaliste d'Œnoanda s'adresse à tout passant, afin de secourir les hommes malades, qui se transmettent leur angoisse comme une épidémie. La théorie de la nature apporte les « remèdes » (fr. 2). La lettre d'Épicure à Ménécée commençait aussi par là : « Que le jeune homme ne tarde pas à philosopher, et que celui qui entre en vieillesse ne s'en lasse pas; car nul

23. Joyau, p. 35. Cf. l'ordre significatif de R. D. Hicks, *Stoïcs and Epicureans*. Londres, Longmans Green, 1911 (nombreuses citations en anglais de fragments d'Épicure et de Diogene d'Œnoanda); de même E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, II (période hellénistique) : c. II, « L'ancien stoïcisme »; et III, « L'épicurisme ».

24. La polémique entre les deux écoles a dû s'approfondir dès la seconde génération : Cléanthe, successeur de Zénon, a écrit *Sur les atomes*, *Sur la sensation*, *Sur le plaisir*. Alors que l'épicurisme n'a pratiquement pas évolué, le stoïcisme comporte des périodes bien distinctes, marquées par de fortes individualités.

n'est pas assez ou trop mûr pour la santé de l'âme. Celui qui dit que ce n'est pas encore la saison de philosopher, ou qu'elle est passée, c'est comme s'il disait que pour le bonheur, la saison n'est pas déjà présente, ou qu'elle n'est plus » (122). Pour répondre à ce propos d'Épicure, il faut tendre à rester accessible à tous. Mais les études épicuriennes se sont largement renouvelées depuis un demi-siècle, avec l'apport de travaux considérables, surtout en Italie et dans les pays anglo-saxons [25]. La France est restée plus attachée à Lucrèce [26] qu'à Épicure : de petits recueils d'extraits bien choisis le mettent cependant à la portée du plus large public. Ils se complètent mutuellement, et par la sélection des fragments, et, pour les textes communs, par la diversité des traductions. Ces publications courantes ne peuvent malheureusement pas préciser sur quelle base elles ont établi

25. O. R. Bloch, *Actes*, p. 93-138, présente les travaux des vingt dernières années (avant 1968) sur l'épicurisme grec : pour les pays de l'Est, p. 96-99; et I. Povarkov, « Les quatre problèmes posés par l'épicurisme », *La Pensée*, 131, 1967, p. 79-88. Les principaux travaux allemands sont ceux de R. Philippson, O. Gigon, K. Kleve et W. Smid : cf. l'hommage de celui-ci au premier. *Actes*, p. 169-172.

26. Retenu significativement par les collections « Les grands penseurs » (Boyancé) et « Philosophes de tous les temps » (Conche), de préférence à Épicure. Depuis l'importante étude de Guyau au siècle dernier, et la présentation assez terne de Joyau en 1910, on ne peut guère mentionner en France que ces utiles recueils de Solovine, Nizan, Brun et Boyancé, auxquels on joindra, pour son choix de citations, la brève étude de J. Fallot, *Le plaisir et la mort dans la philosophie d'Épicure*, Paris, 1951. *La lettre d'Épicure* publiée par Bollack ouvre la voie à des travaux plus techniques. On trouvera dans la Bibliographie, outre le gros volume des *Actes*, quelques articles en français. Les *Études Philosophiques* (plusieurs articles en 1967) préparent actuellement un numéro spécial sur Épicure. M. Serres annonce une étude sur Lucrèce.

leur texte. Si l'on s'en tient à elles, on lira, par exemple, que le sage ne se mariera pas (119), alors que les éditions critiques allemande, anglaise et italienne donnent un texte grec opposé, sans signaler non plus dans leurs notes la correction de Gassendi suivie par nos traductions. Or, pour beaucoup des maximes, comme pour certains passages importants des lettres, l'établissement du texte a suscité des disputes presque homériques : des articles entiers, griffés de points d'exclamation, s'opposent pour la restitution d'un seul caractère[27]. L'étouffement par l'érudition et l'enflure brûlante des polémiques sont autant d'obstacles que nous devons tenter de contourner : nous avons revu et personnellement retraduit tous les textes que nous citons, à partir des originaux grecs ou latins, en respectant le plus possible, sauf quand les corrections s'imposent, la leçon des manuscrits : nous ne pourrons qu'exceptionnellement indiquer les cas qui font problème, quand une interprétation philosophique en dépend. Les difficultés sont bien plus grandes encore pour le traité *Sur la nature,* transmis par les papyrus morcelés d'Herculanum : d'amples débats sur le texte sont ici encore à venir, et nos essais d'adaptation en français ne visent qu'à présenter une très approximative indication de l'essentiel.

Car les plus savantes études offrent seulement un point d'appui, pour mieux pénétrer une

27. Cf. *infra,* p. 234, sur la discussion entre Diano et Bignone : le plaisir s'accroît-il en intensité : *tonô(i)*, ou en extension : *topô(i)*. Plutôt que l'amitié intérieure à l'école, les spécialistes pratiquent souvent la causticité qu'Épicure réservait à ses adversaires.

pensée que son apparente simplicité a souvent fait qualifier de naïve. Réticences, voire résistances personnelles sont à surmonter avant d'entrer dans le Jardin qui accueillait ainsi le nouvel arrivant : « Ici tu demeureras dans le bien-être. Ici le bien souverain est le plaisir » (Sénèque, L., 21, 10).

CHAPITRE II

La thérapeutique des craintes

LA CRAINTE DE LA MORT ET DE LA DOULEUR

Parce que l'homme est un être d'attente, quand il ne dispose pas de critères solides, les opinions fausses l'envahissent et l'attente se transforme en crainte. La lettre à Ménécée qui présente à un débutant les principes fondamentaux de l'éthique commence par l'éloge de la philosophie, qui « donne la santé à l'âme » et « nous procure le bonheur » (122). Mais au lieu d'expliquer aussitôt comment la théorie du plaisir en est la base, pour poser les « éléments d'une vie harmonieuse » (123), Épicure précise d'abord ce que sont les dieux et ce qu'est la mort : dans les deux cas, il établit que nous n'avons *rien* à en attendre, donc rien à craindre. La poursuite du plaisir par une âme déséquilibrée ne produirait pas le bonheur : elle doit préalablement être guérie de ses perturbations. Dans une société malade de l'instabilité politique, source des guerres et des famines, l'homme est rongé par l'inquiétude, et la projette en accueillant toutes les superstitions, voire en divinisant ses maîtres

redoutés. Épicure offre à ses disciples « une vie libre, indépendamment des lois [1] ». Il ne suffirait d'ailleurs pas de modifier les conditions sociales. Puissance et richesse ne font pas « fuir de l'esprit les superstitions épouvantées et tremblantes; et les affres de la mort » ne laissent pas « le cœur dégagé et libre du souci ». « Craintes humaines et tourments qui s'ensuivent » ne sont pas vaincus par la force et n'épargnent pas les rois. Seul le « pouvoir de la raison » est capable de dissiper les terreurs sans objet (Lucrèce, II, 44-46, 48, 53). Nous avons besoin de l' « étude de la nature », non seulement parce que nous sommes troublés par les phénomènes célestes, « mais aussi les craintes de la mort, de peur qu'elle soit quelque chose pour nous », enfin parce que « nous ignorons les limites des douleurs et des désirs » (*M.*, 11).

La philosophie dissipe cette ignorance. Elle se propose comme thérapeutique pour guérir le phénomène pathologique de la crainte. Les quatre premières des *Maximes Maîtresses* étaient groupées sous le nom de « quadruple remède » (*tetrapharmakon*), ce que Philodème résumait ainsi : « Dieu n'est pas à craindre, la mort n'est pas objet de suspicion, le bien est d'acquisition aisée, le danger facile à supporter courageusement [2]. » De même la lettre à Méné-

1. Fragment d'une lettre à un disciple (Arrighetti, 81, p. 447; d'après Philodème, *Sujets d'étude*, 22) : Épicure écrivant contre « les formes vulgaires et grossières de la vie, qui ne tendent pas à une vie heureuse », loue le caractère de son correspondant, digne d'une telle « vie libre, non pas selon les lois ».

2. Pap. 1005, IV, cité Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 46. P. VII et 39, il cite un autre fragment (Jensen, 1) : « La terre entière vit dans la peine. » Le désir

cée, par une juste opinion sur les dieux, nous montre qu'en aucun cas ils ne sont redoutables, non plus que la mort, qui strictement n'est rien pour nous. Puis l'exacte théorie des désirs nous apprend à discerner ce qui seul est notre bien nécessaire, toujours facile à satisfaire, et la compréhension de la nature du plaisir à ne pas craindre la douleur. Nous nous inspirerons de cet ordre. Toutefois, comme la crainte de la mort et des souffrances qui la précèdent généralement est universelle, même quand les religions évoluent, nous commencerons par elle.

La crainte de la mort joint le maximum de certitude et d'incertitude : inéluctable pour le fait, nous ignorons son moment et ses circonstances. L'anticipation incontrôlée fonde l'appréhension, et nourrit l'affabulation. Toutes les civilisations marquent par leurs rites funéraires que le cadavre n'est pas traité en débris à jeter. La mort apparaît comme la séparation du corps, qui demeure inerte et va se décomposer, et d'un « souffle » dont on se demande où il est passé. Épicure ne rompt pas complètement avec cette représentation ordinaire des Grecs, puisqu'il distingue le corps et l'âme, malgré leur constitution également matérielle. L'âme est composée d'atomes plus subtils : c'est toujours « à partir des sensations et des affections » que s'établit « notre conviction la plus ferme ». Elle ressemble à un « souffle mêlé de chaleur », dit la lettre à Hérodote (63). Lucrèce reprend l'expression, et l'associe directement à ce qu'on observe lors de la

de soulager la misère humaine anime la philosophie d'Épicure, et entraîne le prosélytisme qu'on retrouve jusque chez Diogène d'Œnoanda

mort : « Il s'échappe en effet des mourants un léger souffle mêlé de chaleur »; et le poète ajoute que « la chaleur suppose avec elle de l'air; il n'est pas de chaleur à laquelle l'air aussi ne soit mêlé » (III, 232-234), pour mettre en mouvement les atomes qui la font si ténue. « Ainsi la chaleur et l'air et l'invisible puissance du souffle par leur mélange créent une seule nature » (269-270), à laquelle il faut encore adjoindre un quatrième élément qu'on ne saurait nommer (242 et 279), parce qu'il est plus subtil que tout ce dont nous avons l'expérience. La lettre à Hérodote, présentant l'âme comme un « corps subtil » (car « si elle était incorporelle, elle ne pourrait agir ni pâtir » [67]), ne précise pas la cause de « ses puissances et affections et mouvements aisés, et ce dont la privation fait mourir », ainsi que de ce qui la rend « cause principale de la sensibilité » (63). La quatrième nature est invoquée par Lucrèce pour « expliquer la sensibilité, et les mouvements par lesquels nous réagissons » (III, 238-251 et 271-272). C'est bien ce que résume Aetius (IV, 3, 11) : « Épicure fait l'âme un mélange de quatre éléments : une sorte de feu, une sorte d'air, une sorte de souffle, et un quatrième sans nom; celui-ci était pour lui le principe de la sensibilité; le souffle produit le mouvement, l'air le repos, le feu la chaleur qu'on observe dans le corps, l'élément sans nom la sensibilité en nous » (ou peut-être le « sens interne » entendu comme la conscience). « Car la sensibilité n'est dans aucun des trois éléments nommés. » « La mort est privation de la sensation », rappelle la lettre à Ménécée (124).

Or si les diverses affections agréables sont la

racine de tout bien, leur suppression n'est-elle pas le plus grand mal? Nous sommes ici dupes d'une anticipation indue, réplique Épicure, car à proprement parler, nul n'est « privé ». Tout se ramasse en une alternative très simple : « quand nous sommes là, la mort n'est pas présente; quand la mort est là, nous ne sommes plus » (lettre à Ménécée, 125). « La mort n'est rien par rapport à nous », développe la seconde des *Maximes Maîtresses*. « Car ce qui est dissous n'a pas de sensibilité, et ce qui n'a pas de sensibilité n'est rien par rapport à nous. » L'argument concentre celui que Socrate présentait à ses juges (Platon, *Apologie*, 40 *c*) comme l'une des branches d'un dilemme : « ou bien le mort n'est rien, et n'a plus aucune sensibilité de quoi que ce soit » : ce n'est pas plus à craindre qu'un sommeil sans rêves (40 *d-e*). Cependant il admettait l'autre éventualité, celle d'une survie qui ne saurait être que bienheureuse, pour qui a passé toute sa vie à philosopher (40 *e*-41 *c*). Mais Épicure a vu les conséquences de cette porte ouverte sur la « belle espérance », que Platon a seule retenue dans le *Phédon* (63 *c*). Toute la philosophie devient méditation de la mort : « Que philosopher c'est apprendre à mourir », dira Montaigne [3]. Le mépris du corps et du sensible en sont l'effet. Le

3. *Essais*, I, titre du chapitre XX, d'après Cicéron (*T.*, I, 30, 74 : « La vie des philosophes tout entière est une étude de la mort »). Quinze citations de Lucrèce nourrissent la méditation de Montaigne en ce chapitre (groupées surtout vers la fin, elles proviennent du I. III, sauf deux du I. II). Entre 1572 et 1588, Montaigne se déprendra de cette insistance pour se préparer à la mort. Mieux vaut la traiter avec indifférence (ce qui n'est pas moins épicurien) : « Nous troublons la vie par le soin de la mort... C'est bien le bout, non pourtant le but de la vie; c'est sa fin, son extrémité, non pourtant son objet » (III, chap. XII).

jeune Aristote, dans l'*Eudème*, avait accentué ces conceptions pessimistes du *Phédon*, jusqu'à comparer le sort de l'âme contrainte de rester ici-bas liée au corps (qu'on assimilait souvent à une prison, voire un tombeau), à l'horrible supplice qui consistait à enlacer de force un prisonnier et un cadavre. Le bonheur de la vie présente, commandé par l'harmonieuse « sympathie » entre âme et corps est ainsi perturbé. Et surtout, la crainte n'est pas éliminée : au « beau risque a courir » (114 *d*) fait écho dans le *Phédon* le « risque terrible » (107 *c*) guettant celui qui ne s'est pas assez occupé de son âme. La fin de ce dialogue, comme celle du *Gorgias*, de *La République*, et d'autres textes platoniciens, développe les mythes sur les effroyables tourments qui menacent les âmes des méchants, ou de ceux qui sont insuffisamment purifiés. Pour mieux anéantir la crainte, nous verrons que le désir d'immortalité, même avec l'espérance d'une béatitude prolongée, est traité comme un désir vide : mieux vaut un bonheur limité mais présent et effectif, qu'une vaine aspiration qui nous détourne de cette vie.

Cependant l'argument d'Épicure, en sa virtuosité négative, semble un de ces tours logiques qu'affectionnaient les Grecs, grâce à l'usage de la négation : Ulysse se dénomme « Nul » (Personne), il échappe au Cyclope. Suffit-il de dire : « je n'y suis plus », pour que la mort soit pour moi un mot vide? Le « je suis », loin d'un pur « je pense », est conditionné par la présence d'un corps, intimement joint à une âme, l'ensemble étant doué de cette sensibilité qu'abolit la mort. La disparition simultanée du sentiment et de la

conscience fait que la mort ne peut jamais se dire à la première personne, non plus qu'elle ne peut se vivre. Ce n'est plus une question d'incompatibilité logique entre deux contraires, c'est une impossibilité existentielle, parce qu'elle est d'abord physique. C'est pourquoi Lucrèce, peut-être d'après des développements disparus du traité d'Épicure *Sur la nature,* consacre toute la fin du livre III à prouver la nécessaire mortalité de l'âme, inséparable de celle du corps.

Il n'y a en effet qu'une différence de degré entre les deux composés d'atomes plus ou moins subtils. Et si Lucrèce distingue encore l'âme-*anima* et l'esprit-*animus* (III, 94 sq.), il précise aussitôt : « En enseignant que l'âme est mortelle, crois que je parle aussi de l'esprit, en tant qu'il y a une seule unité, et une réalité conjointe (d'éléments unis) entre eux » (423-424). « Ame et esprit sont conjoints entre eux, et ne composent d'eux-mêmes qu'une seule nature », disait déjà la présentation (136-137) de cette division, qui, dans une scolie de la lettre à Hérodote (66), se borne à localiser différemment les deux « parties », irrationnelle et rationnelle, de la même *psychê*. « L'âme est une nature », confirme un fragment de papyrus[4]. Nature matérielle, on l'a vu, composée d'éléments si ténus que lorsque le mourant émet son dernier « souffle », celui-ci va « se disperser dans les airs » (400 et 456) : le corps le maintenait de son enveloppe; mort, il se relâche, elle s'échappe de tous ses pores (440-444), et « se dissout bien plus vite en ses corps premiers » (438). Cet argument initial est tout physique. Les suivants s'appuient sur l'étroite

4. *Sur la nature,* pap. 998, Arrighetti, 31.32, p. 321.

correspondance que la vie a montrée entre le corps et l'âme : naissance, enfance, maladies, vieillesse, elle subit le même développement, les mêmes guérisons. Lucrèce décrit avec vivacité le haut mal, considéré avec la folie comme une maladie « mentale »; aux crises aiguës succède un apaisement où « peu à peu on rentre dans ses sens et retrouve son âme » (505). La sensibilité parfois est partiellement abolie (526 sq.) : alors la mort gagne le membre devenu inanimé. Tous ces exemples conduisent à un nouvel approfondissement de ce qu'est la vie (548 sq.). Cette combinaison très complexe exige la conjonction du corps organisé et du principe qui l'anime et le rend sensible. Un œil isolé ne voit pas (et l'hypothèse, avancée par Empédocle, d'organes d'abord séparés est absurde : ils ne sauraient vivre). La vie est le fait de l'ensemble : âme et esprit, ou l'un des deux, n'étant qu'une « partie de l'homme » (548) ne peuvent avoir d'existence indépendante.

Les spiritualistes considéraient l'âme comme une substance séparable, ou comme une parcelle d'un esprit universel, auquel l'individu participe pendant un temps, avant de la rendre à son principe : le problème était alors de déterminer les caractéristiques de ce qui subsisterait ainsi, sans mémoire, ni individualité. Nulle sensibilité, insiste Lucrèce : celle-ci disparaît déjà quand l'âme tombe en faiblesse[5]. En outre, si elle

5. Mais Épicure, dans la lettre à Hérodote (65), dit que l'âme tant qu'elle est dans le corps « ne cesse jamais de sentir » : même s'il est mutilé, « elle conservera la sensibilité ». Lucrèce discute le phénomène qui intriguera les spiritualistes, comme saint Augustin, défenseurs d'une âme indivisible : un serpent coupé en tronçons qui s'agitent séparément, se divise-t-il en plusieurs âmes (656-669)?

apparaît avec l'*anima* (grâce à la présence, avec les trois premiers, de l'élément sans nom), elle requiert aussi la présence d'organes corporels. Et comme eux, qui ont chacun, pour fonctionner, une situation appropriée, l'âme est « mêlée à tout le corps[6] », tandis que l'esprit se concentre près du cœur (140). Elle ne voit pas à travers l'œil, comme par une baie (360) : Platon et le premier Aristote traitaient les « organes » en « instruments » (ce que signifie *organa*), la sensitivité relevant alors de l'âme. Mais si elle ne peut sentir qu'avec et par les cinq sens, comment l'accompagneraient-ils, quand elle quitte le corps? Lucrèce va donc montrer les impasses de l'hypothèse adverse. La pensée ne peut être coupée de sa base sensible : contre le dualisme platonicien, la négation d'une pensée pure ruine aussi l'indépendance d'une âme sans corps. L'hypothèse des métempsycoses, chère aux pythagoriciens, avant d'être reprise par les platoniciens, malgré les mythes du Léthé (ce fleuve dispensateur d'Oubli) et de la réminiscence, n'explique pas que jamais nul n'ait souvenance d'une vie antérieure; cette rupture de toute continuité équivaut d'ailleurs à la mort. L'entrée dans le corps, lors de la naissance, d'une âme achevée, est aussi incom-

6. III, 381. Cf. la scolie (paragraphe 50) de la lettre à Hérodote : la partie rationnelle est dans la poitrine, la partie irrationnelle dans le reste du corps. Après la thèse instrumentiste, Lucrèce critique celle de Démocrite qui alternait un à un les atomes du corps et de l'âme (370-380). Or ils n'ont pas le même module, et ceux de l'âme s'insinuent partout, en se concentrant dans les foyers sensibles. Le seuil au-dessous duquel les corps sont imperceptibles (on sent le contact d'un insecte, non celui de chaque patte d'un moustique, ni chaque poussière de craie, etc.) correspond aux intervalles entre les atomes de l'âme (380 sq.).

préhensible, et contraire à ce développement progressif de l'esprit que montre l'expérience (679-687). La métempsycose qui admettait le passage d'âmes du corps humain en ceux des animaux les plus divers est encore plus invraisemblable, par sa méconnaisance des caractères propres à chaque espèce : lions violents, renards rusés (741 sq.); les hommes seraient-ils « sans raison, et les bêtes féroces sages » (754)? Même si on la borne aux seuls hommes, « pourquoi l'enfant n'a-t-il pas le savoir de l'homme fait? » (762). Répond-on qu'elle est alors tributaire de la faiblesse du corps nouveau-né, l'argument se retourne : quand ce corps se déchire, elle aussi. Car elle n'a rien en elle qui la préserve de la destruction : celle-ci est réservée aux atomes d'une solidité indivisible, au vide inébranlable parce que seul proprement incorporel, et à l'ensemble infini qui ne peut s'échapper ailleurs, ni recevoir aucun choc de l'extérieur, puisqu'il comprend tout[7].

Ainsi Lucrèce martèle son lecteur, avec une insistance qui déracine tout espoir, pour mieux dissiper la crainte. L'âme « souvent se ronge au sujet de l'avenir » (825-826). Car elle se projette à côté de son futur cadavre, se sentant affectée par sa destruction : elle s'effraie de le voir déchiré par les oiseaux et bêtes sauvages, brûlé, raidi sur la pierre glacée du tombeau, ou écrasé sous le poids de la terre (870-893). Le poète multiplie les images fortes, comme plus haut il décrivait (en se

7. III, 806-818; cf. V, 351-363, explicitant mieux ces trois causes d'indestructibilité pour l'ensemble des ensembles (*summa summarum*), notre monde n'étant pas plus immortel que notre être (364-375). Ces deux textes ne mentionnent pas le cas des dieux, que nous retrouverons bientôt.

demandant si des âmes s'y glissent) le grouillement des vers (717-729). Car il faut s'accoutumer à regarder ces choses en face, sans la moindre horreur, puisqu'elles ne concernent qu'un ensemble d'atomes en décomposition, aussi indifférent à notre vie présente que les plus terribles batailles de l'histoire passée (832-837). Les défenseurs antiques de l'immortalité invoquaient souvent l'antériorité de l'âme sur le corps. La thèse de la mortalité argue aussi que « la pensée de ce que nous fûmes jadis ne nous affecte d'aucune angoisse » (853). Puisque la continuité vitale, qui conditionne le souvenir, est abolie, peu importe le sort des atomes, seuls indestructibles dans leur dispersion, ou leur regroupement en un autre être. Et même en admettant les plus improbables suppositions, si jamais, dans l'infinité des combinaisons possibles, l'ordre qui définit telle personne, âme et corps, se trouvait réitéré, cet identique exemplaire aurait une autre histoire, de sa naissance à sa mort, sans rapport avec celle du moi actuel. L'intervention imprévisible de la contingence, rompant l'enchaînement du destin, rend impensable pour les épicuriens un strict retour éternel de la totalité des êtres. Et même si une large partie du contexte se trouvait, par le hasard des rencontres, revenir autour d'un être semblable à celui qui aurait disparu depuis des siècles, ce nouveau coup de dés n'aurait aucun lien avec le précédent.

En ces multiples développements, Lucrèce admet quelque rhétorique[8], car la résistance à

8. E. K. Rand, « La composition rhétorique du IIIe livre de Lucrèce », *Revue de philologie*, 8, 1934, p. 243-266, l'analyse de près. Boyancé, *Lucr.*, p. 144, n. 2, n'y retrouve pas le modèle rhétorique (avec exorde, narration, etc.), mais qualifie de « baroque » l' « union de l'éloquence railleuse et d'un pittoresque sombre » (p. 167, sur III, 713 sq.). Nous reviendrons à propos des passions sur la prosopopée finale de la nature, « grondeuse et sévère » (p. 178). La section des pages 149-171 (d'abord parue *Bulletin Ass. G. Budé*, 1958, p. 30-45) suit les diverses preuves, sans les détailler en 28 ou 29 arguments distincts (comme Masson, *Lucretius Epicurean and Poet*, Londres, 1916, p. 216; et Bailey, éd. de Lucrèce avec commentaire, p. 1075 sq.). « Lucrèce ne tient guère compte » des arguments du *Phédon* (p. 166; mais, p. 150, comme Platon, il critique la thèse de l'âme-harmonie). Il s'attache à la métempsycose, le pythagorisme romain étant alors florissant (p. 166-167). Cependant cette critique peut remonter à Épicure (p. 168, n. 3 : argument voisin de Grégoire de Nysse, *Sur l'âme*, 235 *b*; cf. III, 776-784, où Lucrèce montre les âmes guettant les accouplements pour s'insinuer dans le nouveau germe).

l'idée de la mort est si vive qu'il faut la vaincre par des méditations renouvelées et des exhortations convergentes. Cependant le fond reste l'argument rationnel d'Épicure : la sensibilité suppose la conjonction de l'âme et du corps, rien n'affecte le néant. Misère, souffrance ne touchent que le vivant. Pourquoi redouter la libération de tous les maux qui nous menaceraient (862-869)? « Enfin pourquoi trembler si fort devant des périls douteux? Quel malheureux désir de vivre nous agite? » (1076-1077). « L'amour de la vie est tellement enraciné dans le cœur de l'homme que c'est un signe qu'elle est considérée comme un très grand bien », réplique Bayle, à l'article « Lucrèce » de son *Dictionnaire;* « d'où il s'ensuit que de cela seul que la mort enlève ce bien, elle est redoutée comme un très grand mal. » Mais, répondrait Épicure, vous gâchez tout le bien de cette vie, rongée par son illusoire projection dans un avenir qui ne vous concernera plus. C'est maintenant qu'il faut en jouir, sa durée plus ou

moins longue n'ajoutant rien, comme nous verrons, à la densité présente de la félicité. Tel est le sens de la conclusion de Lucrèce : l'infinité des temps qui ont précédé ou suivront notre vie est sans proportion avec elle; « même en la prolongeant plus loin, nous ne retranchons rien du temps réservé à la mort... La mort est éternelle ». Celui qui voit passer plusieurs générations, sombrera dans un néant sans fin, équivalent à celui qui a englouti le très jeune disparu. Les derniers vers du livre III seraient-ils un « triomphe de la mort » au lieu d'être un hymne à la vie? Lucrèce, a-t-on dit, était par tempérament anxieux et pessimiste[9]. Mais il faut replacer ce thème dans son éclairage proprement épicurien : si l'on arrache le bonheur aux aléas de l'avenir, pour mieux le concentrer dans le présent, alors quelques semaines de plus ou de moins ne nous émeuvent pas. Philosopher, c'est apprendre à vivre en plénitude. Craindre, attendre, espérer la mort nous détourne de ces joies réelles. Tourment sans cause ou leurre sans fondement, l'illusion est dissipée par la lucidité. « Des ténèbres immenses, tu fis jaillir une si limpide lumière, toi qui le premier as pu nous éclairer sur les vrais biens de la

9. Dr Logre, *L'anxiété de Lucrèce*, Paris, 1946; A. M. Guillemin, « Le pessimisme de Lucrèce », *Cahiers de Neuilly*, XI, p. 75 sq.; J.-J. M. Zonneveld, *Angore metuque...* (en hollandais), Nimègue, 1959 (études mentionnées dans la riche bibliographie de Boyancé. Il conclut, p. 182, que la fin du I. III, nous laisse sur « la misère de l'homme » sans la compenser par « l'espérance épicurienne du bonheur »). H. Bergson, éditant des *Extraits* (latins) *de Lucrèce*, avec commentaire, études et notes, Paris, Delagrave, 1883, rééd. 1955, parle de sa « mélancolie profonde » (p. II), et oppose à l' « inaltérable sérénité » d'Épicure, la « pitié douloureuse » de Lucrèce pour la vaine agitation humaine. « Et c'est sur l'épouvantable description de la peste d'Athènes que le poème se termine » (p. XXII).

vie » : cet éloge d'Épicure, ouvrant ce même livre III, répond à la question soulevée par sa conclusion. Le caractère ardent de Lucrèce a trouvé chez le maître de vérité comment apaiser l'angoisse, et muer en sérénité la fureur de vivre.

Bayle encore relance le débat : les épicuriens « ne peuvent point nier que la mort n'arrive pendant que l'homme est encore doué de sentiment ». Quand la rupture est consommée, la mort est là, nous n'y sommes plus, mais la « séparation » peut « être douloureuse ». C'est aussi l'avis de Montaigne : « A la vérité ce que nous disons craindre principalement en la mort, c'est la douleur, son avant-coureuse coutumière[10]. » Aussi le quadruple remède se clôt-il sur la quatrième Maxime : « La douleur ne dure pas continuellement dans la chair; mais son maximum est présent pendant un temps très bref, et celle qui surpasse seulement le plaisir de la chair » (c'est-à-dire l'absence de douleur : il s'agit donc d'une douleur modérée, un peu au-dessus du degré zéro) ne nous arrive pas pendant beaucoup de jours. Les maladies chroniques comportent pour la chair plus de plaisir que de douleur. » Épicure a souffert de maladies dont les crises aiguës, très violentes, des coliques néphrétiques, étaient coupées de longues périodes de rémission : alors que le bien-portant ne prête pas attention au bonheur de la santé, il a vécu avec acuité

10. *Essais*, I, c. 14. Cf. Cicéron, *T.*, I, 34, 82 : « la séparation même de l'âme et du corps ne se fait pas sans douleur » : la réponse est sans doute inspirée d'Épicure : *infra*, n. 15. A la page suivante, Montaigne cite *F.*, II, 29, 95 (cf. note suivante) et ajoute : « elle mettra fin à soi ou à toi; l'un et l'autre revient à un ». La citation de Bayle, comme la précédente, vient du *Dictionnaire*, art. « Lucrèce », note Q.

l'euphorie du convalescent qui se détend après la douleur. De même les « Sentences Vaticanes », après avoir repris en introduction les Maximes 1, 2 et 4, poursuivent (4°) : « Toute souffrance physique est négligeable. Car celle qui comporte une douleur intense (*suntonon*) occupe un temps bref (*suntomon*); et celle qu'endure longuement la chair comporte une douleur faible. » L'allitération sera transposée en latin par le jeu entre *brevis,* bref, et *levis,* léger, Cicéron ajoutant *gravis,* lourd, quand une importante douleur s'impose : « vive elle est brève, longue légère[11] ». Et Sénèque rivalise avec lui pour ciseler de belles formules : « La douleur supportable s'allège; insupportable, elle s'abrège[12]. »

Le thème devait s'appuyer sur des considérations physiologiques développées dans des écrits perdus, qu'ont utilisés Sénèque et Plutarque[13] :

11. Cicéron, *F.*, II, 29, 95 : « *si gravis brevis, si longus levis* »; cf. *T.*, V, 31, 88.

12. Sénèque, *L.*, 24, 14 : « *levis est si ferre possum, brevis est si ferre non possum* »; formule presque identique L, 78, 7, évoquant encore la goutte, etc. De même, *L.*, 63, 3. (Ces textes ne nommant pas Épicure, ne figurent pas dans les *Epicurea.*)

13. Sénèque, L, 78, 7 (Usener ne retient qu'une phrase : « nul ne peut souffrir fort et longtemps; notre très aimante mère nature » (expression dont le providentialisme accentué est plus stoïcien qu'épicurien) « a tout disposé pour rendre la douleur ou tolérable ou brève »). Les paragraphes 8-9 décrivent la vive douleur dans les parties resserrées, nerfs, articulations, « mais très vite » elles « s'engourdissent » et « sous l'effet de la douleur même elles perdent le sentiment de douleur ». Suit encore l'exemple de la goutte. Cf. Plutarque, *Ep.*, 3, 1087 *e* (qui retourne l'argument contre Épicure) : « Quelle quantité de plaisir se trouve dans les articulations, les nerfs, les mains, les pieds, qui abritent des affections terribles et cruelles : goutte, rhumatismes, ulcères... » Lucrèce parle des maux de dents (III, 691-697), à propos de l'intime connexion entre âme, viscères, nerfs, os « et articulations » (697). Le thème est donc bien épicurien.

« La douleur des dents, des yeux, des oreilles est la plus aiguë, parce qu'elle naît dans ces organes étroits » (*L.*, 78, 7). Elle se concentre dans les articulations, ce qui rend la goutte si pénible mais alors elle ne dure pas, reprend aussi Cicéron (*T.*, II, 19, 45), car l'engourdissement suit bientôt. Ou bien l'évanouissement nous en libère, quand notre sensibilité ne supporte plus la souffrance. Et, à la limite, avec la conscience, la vie même est ôtée : « La douleur insupportable fait mourir »; « Les grandes souffrances te font périr en peu de temps », répètent en écho Marc Aurèle et Plutarque[14]. On revient donc au point précédent : la mort qui abolit la sensibilité nous délivre de toute douleur. Et la peine du passage n'est pas plus terrible que les autres souffrances, ou brèves ou légères : « La plupart du temps, elle se fait sans qu'on en ait conscience, et parfois même avec plaisir » (une sensation d'évanouissement pouvant être une agréable détente, si nous nous y abandonnons, au lieu d'y résister dans l'angoisse); « et elle se fait en un instant », dit Cicéron, qui reprend probablement ici un argument d'Épicure[15].

14. Marc Aurèle, *Pensées,* VII, 33 : il ajoute que « celle qui se prolonge est supportable »; et 64 : il faut pour cela la maintenir dans ses limites, sans y adjoindre l'opinion. Plutarque, *De l'audition des poètes,* 14, 36 *b*; *Ep.*, 23, 1103 *e* : « la douleur excessive confine à la mort ».

15. Cicéron, *T.*, I. 34, 82. Le début du paragraphe mentionne Épicure (reprochant, peut-être à tort, à Démocrite, de laisser subsister une certaine sensibilité du corps après la mort). Montaigne fait encore écho à Cicéron : *Essais,* I, c. 14 : « la mort est le mouvement d'un instant »? Il vient de citer un vers latin de La Boétie, d'esprit très épicurien : « Ou elle fut, ou elle viendra; il n'y a rien de présent en elle. » Cf. III, c. 12 : « Un quart d'heure de passion, sans conséquence, sans nuisance ne mérite pas des préceptes particuliers. » Après le récit

LA CRAINTE DES DIEUX

Pour Épicure et Lucrèce, la crainte de la mort est inséparable de celle des Enfers. Le livre III de Lucrèce (978-1023) présente une interprétation analytique de ces supplices, qui symbolisent ceux que les insensés s'infligent à eux-mêmes en cette vie : nous retrouverons ce thème à propos des passions. Au début du livre I, le poète remercie Épicure d'avoir libéré l'homme du « poids oppressant de la religion » à l' « aspect horrible » (63 et 65). Et pour illustrer les crimes impies qu'elle a engendrés (81-82), il rappelle le sacrifice d'Iphigénie, achevant sa description par ce vers célèbre : « Tant la religion a pu susciter de maux » (101). Même si la démonstration physique de la mortalité définitive de l'âme écarte toute menace ultérieure, la religion « ligote » la vie. Ce combat antireligieux est très accentué par Lucrèce, qui développe davantage les fausses conceptions sur les dieux que leur nature bienheureuse, bien qu'il reprenne à plusieurs reprises les thèses originales d'Épicure à leur sujet. Pour celui-ci, l'élimination de la crainte des dieux rejette une fausse superstition, et a pour contrepartie la purification de la piété envers des êtres supérieurs qui, par essence, ne sauraient nous faire du mal. « Dieu n'est pas à craindre » est la première formule du quadruple remède, parce qu'Épicure a trop vu que les mythes populaires et la spéculation sur les dieux-

d'un long évanouissement (II, c. 6), Montaigne passe à « ceux qu'on voit défaillants de faiblesse en l'agonie de la mort », et (alors que La Boétie avait un avis contraire) il pense qu'ils souffrent aussi peu. Cette discussion prolonge le texte des *Tusculanes*.

astres commandant notre destinée sont le premier mal à vaincre. La crainte de l'après-vie n'en est qu'un aspect, et la seule démonstration que l'âme ne peut plus souffrir, quand elle se dissipe lors de la mort, serait peut-être trop abstraite pour les non-philosophes. C'est pourquoi Épicure commence par ouvrir à tous les perspectives d'une félicité qui nous égalera aux dieux mêmes, en dévoilant le fondement de leur sérénité bienheureuse : ni maintenant, ni jamais ils ne se soucient de nous.

La croyance en la providence entretient en cette vie le soin constant de se la rendre favorable. Malgré les rapprochements multipliés par De Witt entre les foyers épicuriens et les premières communautés chrétiennes[1], rien n'est plus opposé à l'esprit d'Épicure que l'exclamation de saint Augustin : Seigneur, « tu nous as faits pour toi, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi » (*Confessions*, I, 1, 1). Au contraire pour Épicure l'éventuelle dépendance à l'égard d'un dieu entretient la servilité, la multiplication des pratiques pour obtenir ses bienfaits, et la crainte d'avoir manqué à quelque exigence, même à le supposer juste. *A fortiori* les dieux capricieux et vengeurs de la mythologie antique nourrissaient-ils une superstition affolée. Cicéron s'étonne qu'on s'attarde encore à détruire une image des enfers qui n'effraierait plus la vieille la

1. Comparaisons avec les agapes chrétiennes, la cohésion du corps mystique, le prosélytisme des épîtres de saint Paul : p. 85, 88, 103, 105, 118, 282, 305 (l'épicurisme a préparé la voie au christianisme). Nous retrouverons la question de la religion épicurienne dans la Conclusion.

plus stupide[2]. Mais quand les croyances populaires s'effondrent, d'autres prennent aussitôt le relais. Le culte des dieux éponymes (comme Athéna pour Athènes) a pu s'affaiblir avec l'indépendance des cités qu'ils devaient protéger : le roi divinisé n'est pas moins redoutable. Et l'invasion des religions à mystères, en appelant les meilleurs au mysticisme et à l'ascèse, entraînait la plupart à multiplier les rites de purification plus matérielle que spirituelle. Théophraste, un peu plus âgé qu'Épicure, a fait le portrait du superstitieux obsédé par des signes, des interdits, des pratiques : « Quand il marche par la ville, il ne manque jamais de se laver la tête avec l'eau des fontaines qui sont dans les places... » (trad. La Bruyère). Malgré le dédain de Cicéron, qui traitait ces exigences sociologiques comme de pures formalités, beaucoup de ses contemporains n'étaient-ils pas inquiets quand un oiseau traversant la route du mauvais côté obligeait à remettre un projet? La religion des présages et des augures était alourdie de rites minutieux, dont la répétition devenait vite obsédante. Et que subsistait-il au fond des cœurs des représentations de l'au-delà dont les tombes étrusques, à côté des banquets pacifiés et des jeux, nous laissent quelques aperçus : ogres, gorgones, harpies n'avaient-ils qu'une fonction symbolique?

2. *N. D.*, II, 2, 5, ajoutant : « Nous voyons les opinions fausses et sans fondement dissipées avec le temps »; *T.*, I, 21, 48, s'adressant aux épicuriens : « Quelle vieille assez folle craindrait ce que vous-mêmes apparemment redouteriez si vous n'aviez pas appris la physique? » Sénèque, *L.*, 24, 18, parle de la « cantilène épicurienne sur les terreurs de l'Enfer, les supplices d'Ixion ou Sisyphe : « nul n'est assez enfant pour craindre Cerbère ». Et il conclut, comme Socrate : la mort, ou nous anéantit, ou nous délivre.

Lucrèce se bat avec cette ardeur contre un danger toujours vivant. Épicure en tout cas dans son enfance avait approché ces pauvres gens, tourmentés par le besoin des rites et formules que venait réciter sa propre mère, si l'on en croit Diogène Laërce (4). Le fait, parfois contesté, a donné lieu à de bien étranges interprétations : pour l'aimable Du Rondel, elle allait « dans les maisons désertes pour en chasser les lutins à force de prières », et le jeune Épicure, en l'accompagnant, y aurait puisé sa piété[3]. A-t-il alors éprouvé une « angoisse personnelle », dont il s'est ensuite « peu à peu délivré »? se demande Festugière[4]. Il serait plus simple de supposer avec Ravaisson : « peut-être fut-ce de là que lui vint ce mépris et cette horreur de la superstition[5] », et ce désir aussi d'en libérer les hommes.

Mais ce n'est nullement par la suppression des dieux qu'Épicure abolit leur crainte : la critique des mythologies mensongères et des conceptions pseudo-scientifiques est corroborée par l'authentique notion de divinités qui ne nous menacent en rien. Le matérialisme d'Épicure n'aurait-il pas dû le conduire à l'athéisme? En continuant à

3. Bayle, *Dictionnaire*, article « Épicure », note C, juxtapose à cette traduction le texte grec (*oikidia*, maisonnettes, désigne probablement celles des pauvres). Bayle précise : « On regardait comme un emploi vil et mercenaire celui de ces vieilles femmes qui allaient lire certains formulaires de prières, afin de purifier les maisons, ou les personnes. »

4. P. 101. Festugière se demande, p. 82, à propos de « la crainte des dieux... Peut-être Épicure lui-même l'a-t-il éprouvée. Peut-être a-t-il subi une crise de conscience dont il est sorti vainqueur » (mais, p. 88, il doute de l'anecdote, qui prend place parmi d'autres calomnies). Sans ces nuances M. Pohlenz affirme : « Dans sa jeunesse Épicure avait été tourmenté par la peur de la mort et des sanctions divines » (*La liberté grecque*, trad. J. Goffinet, Paris, Payot, 1956, p. 148).

5. *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 96-97.

participer avec ses disciples à certaines cérémonies religieuses traditionnelles, alors que les sacrifices ne peuvent appuyer aucune demande à des dieux qui ne nous donnent rien, Épicure n'observait-il pas par prudence un conformisme social, que d'aucuns[6] ont vite suspecté d'hypocrisie? Cependant la prolifération des textes sur les dieux dans l'école épicurienne, et leur étrangeté, source de perplexité pour quantité d'études spécialisées, attestent suffisamment la sincérité de la doctrine, et son attachement à une thèse originale, qui n'était pas exigée par l'éthique. L'athéisme, qui eût définitivement supprimé la crainte des dieux, était déjà assez répandu à l'époque. Un demi-siècle plus tôt, Platon attestait, au livre X des *Lois,* que beaucoup de jeunes, déformés par les physiciens réduisant les astres à n'être que terre et pierres (886 *d*), nient l'existence des dieux (888 *c*). Le philosophe législateur réclamait, avec une éducation inculquant dès l'enfance l'impossibilité de leur inexistence (887 *e*), de sévères sanctions contre ceux qui résisteraient à la persuasion (890 *b-c*, 909 *a-d*). Et la physique qu'il présentait comme responsable de cette impiété est bien celle dont Épicure est l'héritier : Tout naît de la seule nature et du hasard (888 *e*-889 *c*), les premiers éléments étant dépourvus de vie, tandis que l'âme et l'art

6. Cicéron, *Div.*, II, 17, 40 (cité p. 147, n. 14). Plutarque, *Col.*, 8, 1111 *b*; *Ep.*, 21, 1102 *b* (les épicuriens sont devant un sacrifice comme chez un boucher). Bayle, parlant du « secret des cœurs » (*Dictionnaire,* art. « Épicure », note G) prête à Épicure l'attitude de nombreux libertins de son temps, adeptes du néo-épicurisme. Mais à présent « tous les spécialistes » prennent « au sérieux » la théologie d'Épicure, sans plus « soutenir la thèse, chère aux adversaires antiques des épicuriens, de leur athéisme masqué » (Bloch, *Actes,* p. 128).

finalisé sont des produits postérieurs (891 *c*). Même les dieux seraient nés de la peur engendrée par des lois purement conventionnelles (889 *e*) : cette explication, avancée par Critias, avait trouvé, à peu près à l'époque d'Épicure, une nouvelle forme dans la thèse d'Evhémère : les dieux seraient de grands hommes idéalisés en fonction de leurs inventions techniques. Enfin l'apothéose des rois est encore une perspective qui enracine dans l'humain les honneurs rendus au divin. Et malgré la résistance d'arrière-garde de Platon, ces diverses formes, plus ou moins larvées d'athéisme, pouvaient se multiplier, sans provoquer de procès d'impiété, comme aux temps d'Anaxagore et de Socrate[7]. Il était peut-être plus audacieux de résister à la dernière, en y opposant la notion de dieux véritables, éloignés de notre monde, dont nous n'avons rien à attendre.

Cette interprétation d'Épicure ne lui est d'ailleurs pas propre : on l'a relevée chez un personnage de Ménandre, dans la comédie *L'Arbitrage.* Le subtil esclave Onésime, évoquant les millions d'habitants de toutes les villes du monde s'écrie : « Tu t'imagines que les dieux s'occupent des affaires de tous ces gens-là? Mais tu veux les accabler de soucis : quelle vie indigne des dieux[8]! » C'est bien l'argument principal d'Épi-

7. Les ennuis qu'Épicure eut à Mytilène furent moins graves : les platonisants qui l'attaquaient y reconnaissaient les thèses condamnées par les *Lois.* Mais Épicure lui-même traitait de « fous » les athées comme Critias (Fr. 27.2. d'Arrighetti, p. 253, d'après Philodème *Sur la piété*).

8. Festugière, p. 15 (résumant « en substance » la réplique de l'esclave, où « on s'est plu à trouver... des traces de l'épicurisme »; mais « Ménandre est ici... un témoin exact de ce sentiment désabusé »). Ajoutons qu'il est lié à l'élargissement des États : un dieu pouvait protéger une petite cité. D'où le

cure, sans qu'il soit besoin de supposer qu'il l'ait transmis à son compagnon d'éphébie. Car à la négation des dieux, Platon juxtaposait deux autres convictions tournant à l'impiété : « que les dieux existent, mais ne se soucient pas des hommes; enfin qu'ils sont faciles à fléchir, et se laissent détourner par les prières et les sacrifices » (*Lois*, X, 885 *b*). Épicure rejoint Platon dans le rejet de cette conception vulgaire. Mais, en reprenant la thèse intermédiaire sur l'indifférence des dieux à notre égard, il s'oppose non moins au providentialisme de dieux-astres, réglant tout le cours des destinées. La critique épicurienne se dédouble ainsi contre les dieux que la foule implore, en les imaginant versatiles, et contre l'inflexible nécessité de l'astrothéologie.

Ces deux représentations sont en effet incompatibles avec la notion fondamentale qu'énonce la lettre à Ménécée (123) : « Pense d'abord que la divinité est un être vivant, indestructible et bienheureux... Et ne lui attribue rien qui ne s'accorde pas avec cette béatitude. » Or leur sérénité serait aussi perturbée par le soin constant des multiples affaires humaines (comme le dit Ménandre) que par la régulation de l'ordre du monde. Le premier point retrouve toute une

report de la confiance et de la demande sur les nouveaux maîtres divinisés. L'hymne d'accueil à Demetrios Poliorcète témoigne de ces sentiments divers ; « ... Les autres dieux sont bien loin, ou ils n'ont pas d'oreilles, ou ils n'existent pas, *ou ils ne font à nous aucune attention* ... Toi tu es présent... Tu n'es ni de bois, ni de marbre : tu es un vrai dieu » (texte grec dans Picavet, p. 43; trad. Decharme, p. 244). Les termes soulignés confirment que la thèse d'Épicure est fréquente à l'époque. En la développant pour rétablir la réalité des dieux lointains, le philosophe réagit aussi contre les apothéoses politiques.

tradition philosophique qui n'a cessé de purifier le divin des anthropomorphismes vulgarisés par les poètes. Épicure a vécu quelque temps à Colophon, patrie de Xénophane, premier dénonciateur de l'immoralité des fables[9]. Platon, dans l'*Euthyphron* et *La République*, prolongeait ces accusations contre une mythologie indigne de la divinité. Imaginer les dieux capricieux et changeants, au gré des fumées qui flattent leurs narines, n'est pas moins ridicule que de les faire menaçants, tel Zeus brandissant toujours sa foudre. La première « Maxime Maîtresse », base du quadruple remède, insiste : « L'être bienheureux et incorruptible n'a pas de soucis, et n'en suscite à personne; ainsi il n'est sujet ni aux colères, ni aux bienfaits. Car tout sentiment de ce genre (naît) dans un être faible. » La lettre à Hérodote (77) en termes presque identiques, ajoute à la faiblesse « la peur et le besoin des proches ». Celui qui éprouve des besoins serait donc seul capable de pourvoir à ceux d'autrui : une générosité pleinement gratuite est étrangère à l'épicurisme, toujours attentif à une utile réciprocité. Un autre recueil de sentences épicuriennes justifie cette indifférence des dieux par une pointe d'humour : « Si un dieu obéissait aux prières des hommes, assez vite tous les hommes auraient péri : continuellement ils demandent beaucoup de choses nuisibles les uns pour les

9. D. Babut, p. 21-26. Cicéron montre l'épicurien vitupérant contre les poètes aux « dieux enflammés de colère, emportés par le désir », avec leurs « guerres, haines, dissensions, discordes, naissances, morts, querelles, lamentations » (*N. D.*, I, 16, 42). Mais, à la différence de Xénophane, Épicure conserve l'anthropomorphisme des dieux.

autres[10]. » A l'impiété de cette attitude répond l'inconvenance de ces dieux qu'on imagine capables d'accueillir favorablement une telle prière. « L'impie, dit la lettre à Ménécée (123-124), n'est pas celui qui nie les dieux de la foule, mais celui qui applique aux dieux les opinions de la foule. » Porphyre encadre cette dernière assertion de ce commentaire, à moins que ce ne soit un écho d'autres textes plus développés : « L'impiété n'est pas pour celui qui n'entoure pas d'honneurs les statues des dieux... Toi donc, évite de te faire de la divinité une idée indigne de sa béatitude et de son incorruptibilité » (*Lettre à Marcella,* c.17). L'absence de besoins et d' « affaires » est l'apanage d'un être qui se suffit pleinement à lui-même. Cet idéal deviendra celui de l'homme, avec une nécessaire transposition. La dévalorisation de l'activité pratique, incompatible avec la sérénité de la pure contemplation, a toujours caractérisé les Grecs, et le dieu d'Aristote en offre le point culminant, tout absorbé qu'il est dans la « pensée de la pensée... Cet acte subsistant en soi de Dieu est la vie parfaite et éternelle » (*Métaphysique,* XI, 7, 1072 *b*).

Mais Épicure, hostile aux dieux du vulgaire, qui entretiennent supplications et craintes, est encore plus opposé aux dieux des philosophes et savants. Quand la lettre à Hérodote dénonce, à peu près comme la lettre à Ménécée, le désaccord entre une parfaite félicité et les « tracas et soucis », il vise ici ceux qui croient que « translation, révolution, éclipse, lever et coucher » des astres « et tous faits du même ordre... sont

10. *Gnomologion* du manuscrit parisien 1168, p. 115 (Usener, n° 388).

l'occupation de quelqu'un qui les règle ou les réglera[11], en même temps qu'il jouirait d'une pleine béatitude jointe à l'incorruptibilité » (76). Certes tout le monde croyait, rappelle Socrate dans son procès, que le soleil et la lune étaient des dieux. Mais les savants issus de l'école platonicienne, qui avait accueilli l'astronome Eudoxe, avaient élaboré la complexe théologie astrale, ici visée dans le cadre d'une discussion physique, que nous avons déjà rencontrée à propos des multiples explications possibles de ces phénomènes. Peu importe ici que ces divinités soient directement assimilées aux âmes des astres, ou jouent le rôle de moteurs[12]. Sans entrer dans les subtilités métaphysiques du dernier aristotélisme, les épicuriens maintiennent la polémique sur le plan concret : « S'il y a dans le monde quelque dieu qui le régit, le gouverne, conserve le cours des astres, les changements de saisons..., veillant sur les vies et les besoins des hommes, assurément celui-là est embarrassé d'affaires préoccupantes et laborieuses! Or nous plaçons la vie bienheureuse dans la tranquillité

11. Avec Usener, Bignone, Bollack (et la traduction Boyancé) nous gardons le futur (*diataxontos*) de la plupart des manuscrits; les autres portent le passé, *diataxantos;* cf. Bailey, Arrighetti (et trad. Solovine et Brun). Mais si le dieu se repose après avoir réglé l'ordre du monde une fois pour toutes, l'objection tombe.

12. Pour éviter l'objection, Aristote avait posé ces moteurs comme immobiles, et subordonnés au Premier Moteur transcendant, qui attire à lui par sa seule perfection. Épicure, qui ignore l'action de la finalité, n'entre pas dans ces subtilités métaphysiques. En savant, Eudoxe refusait l'astrologie zodiacale des Chaldéens (Cicéron, *Div.,* I, 42, 87), mais il n'en est pas moins nécessitariste pour Épicure. Et avec les stoïciens, la croyance aux prédictions astrologiques se développe (*Div., ibid.,* 88-89; etc.).

de l'esprit et l'absence de toutes charges. » L'épicurien auquel Cicéron (*N.D.*, I,20,52-53) emprunte ou prête cet exposé vise plus particulièrement le providentialisme stoïcien. Or celui-ci avait hérité de l'astrothéologie ce qui fait pour Épicure son principal danger : un absolu nécessitarisme. L'*Epinomis*, exposé attribué à Platon, dans le prolongement du livre X des *Lois*, et plus probablement rédigé par un de ses disciples immédiats, exprime avec le maximum de vigueur le lien entre l'ordre de l'intelligence et la parfaite régularité. On a vu que déjà les *Lois* critiquaient la conception physique que reprendra Épicure, constituant la nature progressivement et au hasard, pour y opposer le règne de l'intelligence, qui préside à toute organisation. « Suivre toujours exactement la même voie », déclare l'*Epinomis* (982 *b*), « suffit à manifester une vie intelligente. Et la nécessité propre à une âme possédant l'intellect sera de toutes les nécessités de beaucoup la plus grande. Car c'est en commandant, sans être commandée, qu'elle impose sa loi. » La suite du texte compare son inflexibilité à celle du corps le plus dur, la rigoureuse et éternelle régularité des astres prouvant leur intelligence (982 *c*). Les premières traces de l'arrivée d'Eudoxe à l'Académie apparaissent dans le *Phèdre*, avec l'association des douze grands dieux à la situation d'une planète par rapport aux sections du Zodiaque (246 *e*-247 *a*), tandis que chaque individu est par nature voué à un de ces dieux qui gouverne sa vie (252 *c*-253 *b*). Bien que Platon ait à plusieurs reprises maintenu l'initiative et la responsabilité propres à l'homme, on conçoit que la subordination de chaque destinée à un com-

plexe astral ait révolté Épicure, philosophe de la liberté : sans jamais citer personne, car il ne s'attache pas à respecter les nuances d'une thèse, il attaque ce qui apparente les conceptions prétendues savantes de ces dieux célestes : « Le trouble le plus despotique survient dans les âmes des hommes quand ils croient que ces êtres bienheureux et incorruptibles ont en même temps des volontés, des actions et des motifs contraires à leur nature », dit la lettre à Hérodote (81). Peut-être vise-t-il, comme au début de la lettre à Ménécée, certaines contaminations entre les thèses savantes et la religion populaire[13] : les dieux restent nos maîtres, nos gouvernants, ceux dont nous dépendons totalement. La seule différence, bien marquée par Platon dans les *Lois*, est que la religion des prières et des sacrifices espère les fléchir, la religion astrale nous appelant seulement à « suivre le dieu » qui nous commande, et si ce n'est de bon gré, la nécessité de l'ordre universel nous y contraindra. Or « mieux vaut encore, dit la fin de la lettre à Ménécée (134), admettre le mythe sur les dieux, qu'être esclave du destin des physiciens. Le premier donne l'espoir de détourner le châtiment qui viendrait des dieux, en les honorant, l'autre comporte une inexorable nécessité ».

Plusieurs philosophes, des stoïciens à Spinoza,

13. Dans la lettre à Ménécée, 123, l. 8, Bignone (*Ar.*, II, p. 384) refuse l'addition (par Gassendi) de l'article avant *polloi* (beaucoup) : au lieu de l'opposition entre la foule (*oi polloi*) et les philosophes, « beaucoup » de ceux-ci ne sont pas fidèles à la conception exacte des dieux. Ainsi Platon, *Lois*, XI, 931 *b-c*, sur les malédictions des pères exaucées contre leur fils, justes comme Hippolyte. Héraclide du Pont admettait l'engloutissement de la cité d'Elis par Poséidon (*Ar.*, I, p. 283-284). Seule la notion épicurienne des dieux est pure et digne d'eux.

ont pensé que la compréhension de la nécessité nous affranchit des vaines inquiétudes et des regrets inutiles : pour Épicure la crainte est au contraire accrue sous la menace d'un événement jugé inévitable, et si jamais il ne se produit pas, on aura souffert d'avance et pour rien (Cicéron, *T.*, III, 15, 32). Ainsi éclate la fonction apaisante de la physique atomiste, qui rétablit et sauvegarde l'ataraxie : nul ne nous a prédestinés, nul ne nous vaut aucun mal. Si la nature se trouve parfois déficiente, ce n'est qu'un état de fait, dont nul ne doit être accusé. Plutôt que de gémir ou d'implorer, mieux vaut y porter remède, si notre libre activité en est capable : « Il est vain de demander aux dieux ce qu'on peut se procurer soi-même » (*S.V.*, 65). Enfin, ultime libération de la superstition, si rien n'est prédéterminé, on ne saurait chercher à connaître par des moyens surnaturels un événement futur, soumis à un complexe de causes purement physiques, où la contingence peut jouer. On sait la place que tenaient encore à l'époque de Cicéron les pratiques divinatoires. Épicure se trouve être ici le successeur de Démocrite qui ironisait sur les traits tout physiques que nous révélerait l'examen d'entrailles des animaux : la qualité et l'abondance de leur pâturage! (*Div.*, II, 13, 30). Mais s'il n'y a pas de moyen plus radical de supprimer la divination que de retirer aux dieux la connaissance d'un imprévisible avenir, et *a fortiori* toute influence sur lui, ce même traité *De la divination* repose la question : n'est-ce pas en manière de plaisanterie, équivalant à une suppression détournée, qu'Épicure a introduit ces dieux inutiles? L'étrangeté de leur description ressort

mieux encore de la traduction que Montaigne donne de ce texte[14] : « Epicurus fait les dieux luisants, transparents et perflables, logés comme entre deux forts, entre deux mondes, à couvert des coups, revêtus d'une humaine figure et de nos membres, lesquels membres leur sont de nul usage. » Quelle est donc la fonction de cette nouvelle théologie?

LES DIEUX, MODÈLES D'OISIVE INDOLENCE

« Les dieux existent, affirme Épicure, et leur connaissance est évidente » (lettre à Ménécée, 123). Mais en même temps qu'il invoque la notion commune qui leur accorde essentiellement la béatitude et l'indestructibilité, il récuse les croyances, apparemment non moins communes, en leur préexistence par rapport au monde, et leur puissance sur lui. Tout s'est fait peu à peu sans eux, et le philosophe n'explique jamais nettement comment eux-mêmes ont été formés. Le terme qu'il emploie généralement, *aphtartos*, marque leur incorruptibilité, non proprement leur éternité. Les atomes sont dits éternels (*aidia*, lettre à Hérodote, 44); mais ce dernier terme s'applique aussi aux caractères perdurables des corps composés, par opposition à leurs traits accidentels (69-71). Si on le rencontre à propos des dieux dans quelque texte épicurien, il ne

14. *Essais*, II, c. 12, trad. de Cicéron, *Div.*, II, 17, 40 (*perflabiles* signifie qu'ils se laissent traverser). Le début de ce texte traite cette conception de plaisanterie (*jocandi causa*), et la fin pense que le meilleur moyen de supprimer la divination est de supprimer les dieux par ce détour.

traduirait encore que leur durée indéfiniment prolongée, sans exclure qu'ils aient eu une genèse [1].

Ce n'est là qu'un des multiples problèmes que soulève la théologie épicurienne, et nous ne pourrons entrer dans le détail des discussions très techniques, multipliées par les spécialistes, sur des points restant souvent obscurs. Faute de suspecter la sincérité d'Épicure, en retranchant cet appendice qui, à première vue, ne semble pas indispensable à notre sérénité, quelques modernes [2] y ont vu la projection idéaliste de ce que nous posons comme le meilleur. Cette interprétation ne tient pas compte du contexte historique. Nous sommes gênés par la précision (encore bien floue) des coordonnées matérielles de ces êtres inaccessibles, et par l'analogie qu'ils gardent avec nous, selon l'anthropomorphisme de la religion hellénique. Pour essayer de pénétrer l'esprit

1. Babut, p. 163, remarque qu'en reprochant aux poètes d'avoir fait naître et mourir les dieux, les épicuriens suggèrent qu'ils échappent à la naissance comme à la mort; cf. la note 2 sur l'application d'*aidion* aux dieux. Mais en excluant qu'ils soient engendrés comme nous, la physique épicurienne doit admettre, même en la reculant indéfiniment dans le temps, une formation première des dieux par agglomération des atomes les plus subtils dans les espaces laissés entre les divers mondes, qui ont eux-mêmes une genèse.

2. F. A. Lange, *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, Paris, Reinwald, 1877, t. I, p. 93 : « En réalité Épicure honorait la croyance aux dieux comme un élément de l'idéal humain, mais... il ne voyait pas dans les dieux des êtres extérieurs... Ce respect subjectif... met notre âme dans un accord harmonique avec elle-même... Peu lui importait que cette perfection... se déployât simplement comme un idéal de nos pensées. » Cf. plus récemment G. Pfligersdorffer, « Cicero über Epikurslehre von Wesen der Götter », *Wiener Studien*, 70, 1957, p. 235-253 : p. 250, ce sont les formes de l'idéal humain; p. 251, sorte de platonisme renversé; le divin reste dans la sphère du normatif, par « sublimation » à partir de l'homme; p. 252, « herausprojizierte Ideal und Normgestalten ».

(sinon tous les détails) de cette conception, il faut bien en discerner les points d'attache avec l'ensemble de l'épicurisme : d'abord une notion universelle s'impose à l'empirisme, même quand sa nature particulière échappe à l'expérience sensible. Il en faudra donc expliquer la naissance, sans la confondre avec les visions fantastiques de l'imagination. Cependant l'anthropomorphisme, très aménagé, qui répond spontanément (dans un esprit non critique) à l'aspiration esthétique des Grecs, est en même temps le plus sûr moyen de ruiner la théologie astrale : les dieux ne font pas partie de notre monde, qui contient l'ensemble des astres visibles pour nous. Ils sont bien au-delà de notre ciel, dans ces intermondes qui favorisent leur survie. Enfin et surtout la religion, vidée de ses craintes, de son poids d'obligations, et de sa mentalité mercantile, rejoint les raffinements désintéressés du pur amour : le « quiétisme » exprimait ce « repos » de l'âme, délivrée du souci de son salut. Dans un contexte historique plus proche d'Épicure, sa thèse transpose sur le plan physique la part de contemplation toute spirituelle, où Aristote voyait le comble de la perfection pour l'homme, également sans retour de Dieu vers nous. Mais l'épicurisme retrouve toujours quelque avantage : en participant par la pensée au délassement d'êtres absolument inaccessibles à la douleur, notre âme rivalise avec eux en béatitude et oublie ses maux présents. Ainsi logique, physique et éthique intègrent pleinement cette théologie épicurienne.

« Notion commune » et « prolepse » (lettre à Ménécée, 123-124), la connaissance des dieux est une donnée immédiate de l'expérience humaine;

ce n'est pas une inférence ni une exigence de l'esprit (comme l'existence des atomes). Le texte cicéronien *Sur la nature des dieux* a suscité une discussion sur l'éventuelle innéité de cette notion[3], mais le fait que la nature l'a inscrite ou gravée en nous n'impose aucune antériorité; nul texte ne suggère que l'enfant vienne au monde avec une telle « disposition ». Sans que le problème de caractères innés, acquis par les générations antérieures, soit explicité, l'esprit de l'épicurisme s'y oppose : la réussite d'une constitution physique se trouve donnée d'un coup; l'hérédité transmet un résultat déjà fixé (ainsi l'enfant naît, pourrait-on dire, avec une aptitude au langage, simplement parce qu'il a une langue et un ensemble d'organes propres à l'articulation). Tout le reste s'apprend dans et par l'expérience. Une notion se trouve en tous, parce que chaque homme vit en fait les mêmes rencontres. Mais la notion commune de dieu est occultée chez les athées, comme elle est déformée chez les superstitieux par les fausses opinions qui s'y mêlent : à côté des prolepses, la lettre à Ménécée évoque les « suppositions » (*hypolepsis*) que le résumé de la canonique (34) assimile aux opinions, qui tombent juste ou non. Seul est indubitable l'irréductible noyau commun de la prolepse, soit, pour les dieux, les deux caractères de béatitude et d'incorruptibilité : c'est ce que tous comprennent quand spontanément ils utilisent un mot désignant la divinité : « tous s'accordent » ici, « non seulement les philosophes, mais aussi les hommes sans instruction » (*N.D.*, I, 17, 44).

Si l'indestructibilité peut à la rigueur être

3. *Supra*, chap. I, p. 102-104 et n. 10.

considérée comme une source de béatitude (encore n'est-ce pas le cas pour l'homme), on ne voit pas bien sur quoi se fonde la première, ni quel type de réalité physique elle implique : il n'y a aucun lien nécessaire entre ces deux traits distinctifs et la « forme » des dieux. Selon l'exposé épicurien du traité de Cicéron, « en partie la nature nous en avertit, en partie la raison l'enseigne. Car c'est par la nature que nous avons tous, de toutes nations, une représentation (*species*) des dieux qui n'est autre qu'humaine. Quelle autre forme en effet s'offre jamais à celui qui veille ou qui dort? » (I, 18, 46). Nous avons rendu au plus près ce texte, pour éviter toute « supposition » qui risquerait d'être fausse : l'admonition de la nature nous fait signe, sans être encore un enseignement; la *species* est l'aspect que nous reconnaissons aux dieux, sans s'imposer comme une « image » sensible : ce qui se présente (*occurrit*) durant la veille ou le sommeil n'est pas nécessairement une « vision » proprement dite. Les épicuriens précisent toujours que « ténue est la nature des dieux, et si éloignée de nos sens qu'elle est à peine " vue " par la partie mentale de l'âme » (*animi mente;* Lucrèce, V, 148-149). La scolie de la première « Maxime Maîtresse », l'exposé cicéronien sur la nature des dieux, et d'autres[4], confirment que tel est bien le premier point de la doctrine d'Épicure : « d'abord ils sont discernés non par les sens, mais par l'esprit ». Seulement Épicure (selon l'inscription

4. Aetius, *Doxographie*, I, 7, 34 : « Épicure pose des dieux à forme humaine, qu'on ne peut contempler que par la raison, *logô(i)* »; Lactance, *Colère de Dieu*, 10, 28; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, c. 16.

d'Œnoanda) emploie une formule très voisine, à propos des images de l'absent que sa mère avait dû voir en songe : « elles ne sont pas palpables (*haptai*) mais pensables (*dianoêtai*) ». Comment alors distinguer la perception d'une réalité, dans le cas des dieux, et les illusions des rêves où nous apparaissent des chimères (II, 705) ou des centaures qui jamais n'existèrent (IV, 732; V, 878), ainsi que les fantômes de ceux qui ne sont plus? « Nous croyons voir, dit Lucrèce, celui que la vie a quitté et qu'à présent la mort et la terre possèdent. » Toujours la « nature » en est cause : « tous les sens assoupis sont au repos dans les parties du corps, et ne peuvent convaincre d'erreur par la présence des réalités vraies » (IV, 760-764). Et la mémoire, également endormie, ne peut objecter la disparition de celui qu'on imagine présent. Or c'est la même partie mentale de l'âme qui reste éveillée (758 : *mens animi vigilat*). Et, comme pour les dieux, il s'agit de simulacres « d'un tissu beaucoup plus fin que ceux que perçoivent les yeux et qui provoquent la vision »; car jusqu'au fond du corps dont ils traversent les pores par leur extrême ténuité, ils atteignent « la subtile nature de l'esprit, et excitent sa sensibilité » (728-729 et 731). Les expressions sont identiques et la perplexité s'accroît quand la description « cinématographique[5] » des mouvements de ces fantômes inexistants semble empruntée à l'explication qui nous fait saisir chaque dieu comme une forme unique, alors que nous ne recevons qu'une succession extrêmement rapide d'effluves impalpables : « Les images sont perçues par leur ressemblance et leur passage; une suite infinie d'images semblables... afflue vers nous; dans les plus grands plaisirs, l'esprit se tend et se fixe sur ces images, et notre intelligence comprend ce qu'est une nature bienheureuse et éternelle[6]. » Et tout en traitant cette thèse de fadaise, le critique de la Nouvelle Académie reprend plus loin : « le passage (toujours *transitio*) rapide des visions affluentes fait que de leur grand nombre une seule apparaît » (*N.D.*, I, 39, 109).

Enfin Lucrèce complique encore le débat[7], en mêlant à l'explication positive, qu'on retrouve dans tous les textes épicuriens, des traits

5. Dès 1896 (la première projection cinématographique ayant eu lieu en 1895), Giussani, *Studi lucreziani*, p. 237, rapproche « col cinetoscopio o col cinematografo » la description de Lucrèce, IV, 768-776 : « Au reste, il n'est pas étonnant que les simulacres se meuvent, et agitent en cadence leurs bras et les autres membres. Car il arrive que l'image semble faire ainsi dans les songes; en effet où la première a disparu, une autre est née dans une autre attitude, et la première semble avoir changé son geste. Et il faut penser que cela s'opère selon un rythme très rapide... »

6. *N. D.*, I, 19, 49 : nous suivons la leçon « *ad nos* », corrigée en « *ad deos* » par ceux qui y voient la constitution physique des dieux par cet afflux vers eux. Cf. 37, 105. Mais il s'agit bien ici de leur connaissance. De même dans la lettre 118, 27 de saint Augustin : ils disent « qu'une certaine nature, d'où s'écoulent ces images, est dieu, qui ne peut être pensé que par ces images qu'il... émet... et qui entrent dans nos esprits, de sorte que nous puissions penser le dieu ou les dieux... ».

7. Contre Amerio, qui pense que tout ce passage de V, 1161-1240, ne concerne que la genèse de la fausse croyance (art. *Filosofia*, 1957, p. 102-104), Kleve G. T., p. 36-37, cite un fragment de Philodème *Sur la piété*, II, 114, et Sextus Empiricus, *Contre les Dogmatiques*, III, 25 (Usener, n° 353) confirmant que les images noétiques des dieux nous parviennent pendant le sommeil, et parfois dans la veille : il faut alors que l'esprit ne soit pas accaparé par le sensible. P. 59, Kleve fait le rapprochement avec Démocrite, et Philodème *Sur les dieux*, suggérant que le corps des dieux est plus grand que celui des astres. Mais les dieux sont bien plus éloignés, et l'on sait qu'Épicure croyait les astres à peu près de la taille que nous percevons.

empruntés à Démocrite, pour présenter la genèse de la croyance aux dieux chez les hommes primitifs (les « hommes de jadis[8] », dit Démocrite), toujours par des visions et des rêves. Et il associe immédiatement cette représentation des dieux aux craintes, déplorables superstitions et erreurs, qui firent situer en notre ciel la demeure des dieux, en leur attribuant les mouvements réguliers des astres et les météores[9], c'est-à-dire tout ce qu'Épicure dénonce comme illusoire. Or Démocrite est net : l'existence même de ces êtres qui nous parlent dans les songes pour nous annoncer l'avenir est purement imaginaire. Parmi les images qui nous apparaissent bénéfiques ou maléfiques, les premières « sont de grande dimension et d'apparence extraordinaire » ; de même chez Lucrèce, ces hommes des anciens âges « voyaient de leur esprit éveillé des formes éminentes, et plus encore dans le sommeil par la grandeur étonnante de leur corps ». Suit

8. Fr. B 166, d'après Sextus Empiricus, *C. Dogm.*, III, 19; trad. Babut, *La religion...* p. 48-49. Cf. les pages 47-56 sur la position complexe de Démocrite. Nous retrouverons au chapitre VI les discussions sur l'origine démocritéenne ou non du l. V de Lucrèce sur les débuts de l'humanité. Ce fragment, non relevé par Cole (cf. table, p. 214, et ses pages 202-205 sur le fragment B 30 de Démocrite, Diodore et l'évhémérisme) doit être ajouté au débat.

9. Lucrèce, V, 1165 : d'où vient cette terreur (*horror*). Suit l'évocation des hommes d'autrefois; puis 1183-1193, l'observation de l'ordre du ciel et des météores, imputés aux dieux; 1194-1197, contre la déplorable superstition, source de larmes pour les générations futures; 1198 sq. contre les prosternations, sacrifices et vœux qui nous enchaînent, la piété consistant « plutôt à tout pouvoir regarder d'un esprit en paix » (1203); puis sur les doutes (1211) et encore la crainte des dieux (1218-1240) : l'ensemble du passage dénonce plus des erreurs qu'il ne justifie la croyance aux dieux. Mais dans l'épicurisme toute erreur est la fausse interprétation d'une expérience d'abord réelle.

dans Démocrite l'annonce de messages sur l'avenir, soit par la vue, soit par la voix. Alors que les textes épicuriens ne disent pas que nous *entendons* les dieux, puisque rien d'eux ne touche les sens, Lucrèce parle aussi de ces « voix hautes » (1173; ou altières); puis il évoque l'éclat de ces apparences (*facies*), la beauté divine étant bien marquée par les épicuriens; enfin il reprend l'explication type, déjà rencontrée : « Ils leur accordaient une vie éternelle parce que toujours leur aspect était entretenu (le terme suggérant une incessante abondance), leur forme demeurant » (1175-1176). Or parlant de ces images messagères, Démocrite les dit au contraire « difficilement destructibles, mais non indestructibles », et conclut sans ambiguïté : « C'est la perception de telles images qui a fait concevoir l'idée de dieu aux hommes de jadis, bien qu'il n'existe rien d'autre, en dehors d'elles, qui soit un dieu, doué d'une nature immortelle[10]. »

Comment donc accorder l'indubitabilité d'une prolepse à une notion qui n'est pas issue d'une répétition de sensations également certaines, mais d'une perception mentale, survenant généralement quand le sens critique est assoupi, sans contrôle possible de l'expérience, et dans les mêmes conditions que les illusions des songes? Objecterait-on que la représentation d'un disparu

10. Fr. B 166. L'épicurien de Cicéron (*N. D.*, I, 12, 29) accuse de très grande erreur la confusion de l'image et du dieu (tout en accordant que Démocrite admet aussi une « nature » qui émet ces images) et critique surtout leur destructibilité. Le *suppedibatur* du vers 1176 de Lucrèce, marquant l'incessante suppléance des images, est rapproché de *N. D.*, I, 39, 109 (l'infinité des atomes *suppeditat*) et de D. L., 48, *antanaplêrôsis* (lettre à Hérodote, sur le flot des simulacres), par J. Moreau, p. 290.

renvoie à sa réalité (peu importe qu'elle soit passée, si les dieux subsistent toujours), que la formation composite du centaure ou de la chimère resurgit : des êtres associant forme humaine et incorruptibilité ne sont-ils pas aussi incompatibles qu'un animal soufflant le feu ou l'union impensable d'un homme et d'un cheval?

Alors la raison intervient pour établir complémentairement que notre esprit n'erre pas, lorsqu'il reçoit ces effluves si ténus, auxquels tous accordent bonheur éternel et beauté : pour un Grec la forme humaine est la plus parfaite. A quoi les stoïciens répondent que la forme sphérique est géométriquement très supérieure, et l'ordre cosmique le modèle du beau (Cicéron, *N.D.*, II, 17-18, 46-48); de son côté l'académicien raille cette priorité, le taureau préférant la génisse et le dauphin la dauphine (*ibid.*, I, 27, 77). L'universalité n'intervient pas ici puisque la divinité des astres est très largement admise (II, 15-16) et que certains peuples adorent les dieux à têtes d'animaux (I, 29, 81-82) : pour les épicuriens l'imagination opère ce mélange anthropo-zoomorphe, comme pour le centaure. La discussion montre que la notion proprement commune ne comporte que les deux caractères de béatitude et d'incorruptibilité. Le raisonnement confirme que la première ne convient pas au cosmos en perpétuel tourbillon (I, 10, 24; 20, 52); et quand on compare la stature et l'harmonie des vivants, c'est un fait que l'homme tient en ce monde le premier rang, et que la béatitude appelle conscience et raison (I, 28, 78). La thèse épicurienne est certes influencée par les images des « peintres et sculpteurs » qui nous ont entourés « dès l'enfance »,

comme le signale l'adversaire (I, 29, 81). « Ce sont les dieux plastiques de l'art grec » dont « le calme contemplatif est un moment fondamental », reconnaît Marx[11]. La religion d'Épicure, en réaction contre l'emprise savante de la théologie astrale, ou la divinisation des héros, dégage les fondements spéculatifs de la croyance traditionnelle, purifiée des erreurs de la mythologie poétique. Mais il garde de la représentation homérique la mystérieuse analogie entre les êtres de chair et de sang que nous sommes, et ces êtres impalpables doués d'un « quasi-corps », animé par « ce qui ressemble à du sang[12] ». Toute la théorie physique des dieux, si extraordinaire pour nous, dépend de la donnée immédiate de la croyance commune (au moins chez les plus rationnels des peuples, les Grecs), justifiée et aménagée par la réflexion.

L'analogie entre l'humain et le divin, et leur irréductible différence ressortent de deux arguments qui ont étonné les commentateurs, le premier par les degrés de perfection, paraissant plus proche de la hiérarchie finalisée des platoniciens[13], le second, l'isonomie ayant à première

11. *Dissertation*, trad. Ponnier, p. 246. Cf. Guyau, p. 179-180: « Les dieux d'Épicure n'étaient que les dieux de la Grèce auxquels Épicure avait prêté une éducation philosophique... Le Jupiter du Parthénon (*sic* pour l'Athéna, ou le Zeus d'Olympie) continuait de resplendir... immobile et inoffensif. »

12. *N. D.*, I, 18, 49, ce que l'académicien juge très obscur; et 25, 71; 26-27, 73-75 : les dieux ne seraient-ils que des apparences (*similitudines*)? Cf. Philodème, *Sur les dieux*, Arrighetti, 19.1., p. 172 : « le divin n'a pas de chair, mais par analogie il a quelque corps, qu'on croit... » (lacune; extrait d'Épicure, *Sur la sainteté*). Le rapprochement entre ce quasi-sang et celui (*ichôr*) des dieux homériques est fait par D. Babut, p. 159.

13. L'argument n'apparaissant que dans l'exposé du stoïcien au l. II *De la nature des dieux* (17, 46) est parfois considéré

vue une fonction arbitraire. Or aucun à lui seul n'est démonstratif. Le premier, à peine esquissé, n'impose nullement comme l'argument stoïcien qu'on en rapproche parfois, qu' « en tout ordre d'êtres, il est nécessaire que la perfection suprême et absolue soit atteinte » (*N. D.*, II, 13, 34) : la référence à « quelque nature » plus parfaite que celle de l'homme, et qui doit rester celle d'un « vivant animé » (I, 14, 36) suggère simplement que dans l'infinie richesse des combinaisons atomistiques, l'homme ne représente pas le sommet. Le hasard des combinatoires a réalisé de tels progrès qu'un être doué d'un esprit rationnel encore plus subtil que le nôtre devrait être affranchi de ce qui nous tourmente le plus, la douleur et la mort. C'est ce que permet de supposer le principe d'isonomie (ou égalité de répartition) qui fait correspondre à la multitude des mortels, un nombre non moindre d'immortels, puissances de destruction et de conservation

comme déformé par le stoïcisme. Il suit l'évocation des méchantes plaisanteries d'Épicure contre un dieu cosmique ayant le tournis. Le stoïcien s'en tiendra au principe énoncé par Épicure : « Il croit qu'il existe des dieux, parce qu'il est nécessaire que quelque nature surpasse (*praestantem*), telle que rien ne soit meilleur » (ce que le stoïcien applique aussitôt au monde) : il nous paraît plutôt que c'est par rapport à nous que cette nature l'emporte, par une simple nécessité de fait, car dans l'échelle des êtres (qui n'a obéi à aucune finalisation), l'un d'eux se trouve toujours le meilleur; et si ce n'est l'homme, c'est un être supérieur. Ce n'est nullement l'exigence d'une perfection absolue, existant nécessairement par elle-même, que Decharme, p. 246, rapproche « sous une forme incomplète » du « célèbre argument ontologique de saint Anselme... », ce qui est critiqué par Amerio, p. 98, comme anachronisme et paralogisme. Cf. p. 99, contre l'isonomie comme preuve : les dieux sont possibles parmi toutes les combinaisons, mais celles-ci restent limitées. Avec *N. D.*, I, 19, 50, cf. sa critique, 39, 109 : pourquoi ne pas faire naître des hommes dans l'eau pour équilibrer ceux qui sont sur terre?

devant s'équilibrer (I, 19, 50). Cette « sorte de balance entre deux possibilités égales serait assez dans le goût de la physique épicurienne », dit Lachelier (p. 35); mais on a peu de renseignements sur ce thème. Lucrèce parle de l'échange incessant entre vie et mort comme s'il ne concernait que les destructions et reconstitutions de corps incapables de se perpétuer indéfiniment (II, 569-572). Toujours « de nombreux éléments s'écoulent et s'écartent des choses » (1128-1129) : pendant la croissance, le nombre de ceux qui les remplacent est plus grand; puis il décroît et la mort gagne petit à petit (1131-1143). Quand dans le même livre il mentionne ce principe d'équilibre, il l'applique aux espèces de notre terre, certaines rares ici, étant fort nombreuses ailleurs, comme « les éléphants à la préhension serpentine » (532-540). Notre monde ne comporte aucun être engendré et incorruptible. « La paisible perpétuité et la vie sereine » des dieux n'est évoquée qu'avec leur indifférence au gouvernement de la nature (1093-1095), et leur tranquille résidence hors du rempart de ce monde, dans l'éther sans nuées (III, 18-22). Mais les causes d'incorruptibilité qu'il énumère à deux reprises [14] concernent seulement les atomes, le vide et l'ensemble total.

Cependant un témoignage complémentaire d'Aetius [15], après avoir rappelé l'immortalité des

14. *Supra*, p. 127, n. 7.

15. I, 7, 34, suite du texte cité p. 151, n. 4 (Usener et Arrighetti, coupant après ce début); donné par Bailey, *Gr.At.*, p. 453. (P. 452, il discute les trois causes de Lucrèce : on pourrait appliquer aux dieux la deuxième, l'absence de chocs; mais c'est peu satisfaisant, les intermondes n'étant

dieux, ajoute à l'indestructibilité par indivisibilité (atomes), absence de chocs (vide), ou d'ailleurs pour s'y dissoudre (univers), une quatrième cause, l'*homoiotês*, ou entière homogénéité de constitution. Selon la conception courante dans l'Antiquité, la décomposition est la nécessaire contrepartie de la composition; et, pour démontrer la mortalité de notre âme, Lucrèce insiste sur l'impossibilité de garder ensemble les atomes de quatre sortes différentes qui la constituent : « il ne faut pas penser que cette nature en nous est simple » (III, 231); souffle, air et chaleur doivent conserver le même rapport respectif pour ne pas se disperser et détruire la sensibilité (287), liée à l'élément sans nom. Or « cette nature est retenue (*tenetur*) par l'ensemble du corps » (323), qui contient l'âme comme un vase (440), car la ténuité de ses éléments les rend plus susceptibles d'évasion. C'est probablement ce qui arrive aux dieux, dont les effluves s'échappent continûment, tous identiques ou analogues aux atomes de notre élément sans nom, origine du sentiment et de la pensée. Mais c'est une sensibilité sans support organique, un quasi-corps sans enveloppe hétérogène pour enserrer ces particules si ténues. Avec les plaisanteries de Cicéron sur ces dieux transpa-

pas strictement vides, et les dieux non plus). Ce fragment d'Aetius est repris par Stobée, *Éclogues physiques*, II, 29; Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 7, 15; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 16; la traduction Seguier de Saint-Brisson, Paris, 1846, t. II, p. 405, traduit *homoiotès*, par « les homéoméries ». Mais Lucrèce exclut l'application des homéomères d'Anaxagore aux vivants d'ici (I, 830-896). L'importance de l'*homoiotês* pour les dieux, condition de leur « parfait bonheur », est confirmée par un fragment d'Épicure, dans Philodème, *Sur la piété*, 110, Arrighetti, 19.4, p. 174.

rents et traversés de souffles, on rejoint les apories multipliées par les commentateurs.

La subsistance perdurable des dieux n'est pas l'effet d'une absolue immutabilité : aux effluves fuyants doit correspondre en nombre égal un afflux d'éléments identiques. Mais comment ce flot incessant pourrait-il « donner forme, figure, couleur et animation? » demande l'adversaire académicien (*N. D.*, I, 39, 110). Ces dieux ne seraient-ils qu'un contour diaphane, à peine une peinture comme la célèbre *Vénus* d'Apelle (I, 27, 75)? A partir des textes sur les subtils simulacres qui nous atteignent dans une si rapide succession que nous les apercevons mentalement comme une forme unique, certains interprètes y ont réduit l'être même des dieux, en comparant leur permanence à celle d'une cascade aux gouttes renouvelées, ou à la vision d'un film [16]. Niant la divinité des astres, Épicure se serait-il contenté de ces « stars », sans autre consistance que leur apparition à notre esprit? Mais ces textes relatifs à notre connaissance des dieux n'ont pas cette portée ontologique. Quand l'adversaire objecte l'agitation provoquée par « la poussée ininterrompue, l'invasion constante des atomes, alors que des effluves s'échappent toujours de lui » (I, 41, 114), il n'ajoute nullement que leur être n'est que cette cascade. Les dieux sont essentiellement des

16. Avant la comparaison cinématographique de Giussani (*supra*, p. 152, n. 5), cette réduction de leur être aux parcelles subtiles qui sans cesse affluent « vers les dieux » (correction de Cicéron, *N. D.*, I, 19, 49, au lieu de « vers nous ») est présentée par Lachelier, p. 32-33; reprise par W. Scott, « The physical constitution of the Epicurean gods », *The journal of Philology*, 12, 1883, p. 212-247 : cf. sur ce « film » p. 214, 228, 230; puis par Bailey, p. 441-443 et 470 (image cinématographique), De Witt, p. 264 (cinéma à trois dimensions), etc.

vivants (lettre à Ménécée, 123), et les textes épicuriens leur appliquent le principe de base de la physiologie : appropriation de ce qui est assimilable, élimination de ce qui est étranger [17]. Le réalisme d'Épicure repousse l'interprétation fantasmatique : même si ces « formes » transposent les Idées-modèles du platonisme [18], leur existence ne peut être que physique. Leur homogénéité reste le fruit d'une réparation continue des éléments perdus par ceux qui affluent bien « vers les dieux [19] ». Car dans les intermondes où ils demeurent, le vide n'est pas total : l'éther, rare, est parcouru par les atomes les plus subtils, ceux précisément où les dieux ont le maximum de chance de trouver ce qui leur est propre. Au contraire, les chocs des plus agressifs leur sont épargnés, puisqu'ils s'agglomèrent dans les corps solides des divers mondes. L'échange vital de la divinité avec son entourage s'opère sans peine, sans douleur, sans effort (sinon, le principe de sa béatitude serait compromis). Le rayonnement spontané de sa constitution est assez puissant pour l'assurer : « De par leur constitution, déclare

17. Dans le fragment d'Épicure (transmis par Philodème, *Sur la piété*, 124, Arrighetti, 28, p. 253) le couple *oikeiotês-allotriotês* s'applique aux rapports des dieux avec des personnes (*infra*, n. 28). Mais il joue pour tout ce qui convient aux dieux et qu'ils s'approprient, ou au contraire qu'ils repoussent : *infra*, n. 20-21. Cf. ce qui commande pour nous les deux affections de plaisir et douleur, D. L., 34 (*oikeion, allotrion*); Lucrèce, V, 712-713 : « *convenientis... at contra aliena* », ce qui convient, ou au contraire est hostile, etc.

18. Faute d'une transcendance métaphysique, dit J. Moreau (p. 293), l'épicurisme invente une « transcendance métacosmique ».

19. Et non plus « vers nous », comme quand il s'agit de leur connaissance : *supra*, n. 6 et 16. Il s'agit alors de leur reconstruction : Kleve G. T., p. 83-84.

Philodème [20], et avec l'aide du raisonnement, (les dieux) ont la puissance de résister à tout trouble que produirait un élément hostile, et d'accueillir tout ce qui les fait éternels. » Et « à cause de cela, (le dieu) est heureux, et subsistant pour l'éternité, il opère ainsi sans cesse; face aux maux, il n'est pas empêché d'accueillir les biens [21] ». Nul mal ne l'affectant jamais n'est un obstacle à ce qui lui convient. Le dieu vit en harmonie avec l'environnement. Aussi nous semble-t-il excessif d'accentuer ici le perpétuel combat, l'antagonisme victorieux qui feraient de l'absence de douleur et de l'immortalité le fruit d'une conquête, mort et douleur étant signes de défaillance morale [22]. C'est à partir de l'homme, mais *a contrario*, notre sérénité étant ruinée par un zèle et un effort constants [23], que s'affirme cet idéal d'oisive indolence d'un être qui se sait indestructible, parce que nul élément hostile ne l'attaque, nul élément approprié ne lui fera jamais défaut...

Après ces traits essentiels, on ignore dans quelle mesure les détails présentés par Philodème sont un apport original, ou prolongent l'enseignement d'Épicure : les dieux ont une vie sociale, ils s'entretiennent en une langue rationnelle, donc apparentée au grec, et l'on y distingue des dieux

20. *Des Dieux*, II, fr. 32 *a*, p. 52. Cf. III, fr. 41, p. 56 : « Puisqu'il dispose d'une infinité de mouvements, les uns appropriés, les autres de nature étrangère pour lui, sans interruption il accueille ceux qui lui sont appropriés, d'autre part il repousse ceux qui lui sont étrangers. »

21. Fr. 42, p. 56.

22. Amerio, p. 126-127 : c'est une victoire perpétuellement en acte et sans repos.

23. Philodème, *Des Dieux*, I, col. II, p. 10 : on part « des hommes ». Cf. Sextus Empiricus, *C. Dogm.* III, 45.

et des déesses [24]. Il existe donc entre eux des différences, mais leur individualité nous échappe le plus souvent : la question soulevée par la scolie de la première Maxime est peut-être celle qui a provoqué le maximum de pages et de discussions techniques : se référant à un autre ouvrage d'Épicure, répétant que les dieux sont contemplés par la raison (*logos*), c'est-à-dire ici la plus haute fonction de l'esprit, sans que cela implique le moindre raisonnement, le scoliaste ajoute : « les uns d'une part sont doués d'une identité numérique (*kat'arithmon*), les autres d'autre part d'une identité de forme ». Et l'on retrouve à la fin « le flux continu d'images semblables produisant leur identité, à forme humaine ». Certains après Gassendi, ont corrigé « les uns » (*ous mên*) en une négation, pour accorder ce texte avec celui de Cicéron qui nie, quand nous apercevons les dieux par l'esprit, que nous atteignions solidité, *nec ad numerum, ni* identité numérique [25]. D'autres ont conclu qu'il y a « deux sortes de dieux », en

24. Philodème, *Des Dieux*, III, col. *g* 5, l. 26-27, p. 22, dit « tous et toutes » (cf. Cicéron, *N. D.* I, 34, 95 : « vous dites qu'il y a des dieux mâles et des femmes »). Et col. 14, l. 6-12, p. 37 : « Oui par Zeus, il faut penser qu'ils ont la langue grecque, ou peu éloignée, et avec ce logos (langage rationnel) les mots les plus clairs et les plus exacts, comme en Grèce tous les sages, en tant que sages, sont dits utiliser des mots peu différents par leur articulation... » Cf. le commentaire de Diels à ce l. III (*Erlaüterung*, Berlin, 1917), p. 48-53, le problème du langage des dieux commençant à la colonne 13, et s'inspirant sans doute d'Hermarque.

25. *N. D.*, I, 19, 49; et 37, 105, liant encore dans notre perception « par la pensée » de la *species* du dieu (c'est-à-dire son aspect pour nous, non sa forme en soi) la négation et de la solidité et de la permanence *ad numerum*. Dans la scolie de la M. 1, cette négation a été adoptée par Giussani, p. 234; Bailey, *Ep.*, p. 348; Bignone, *Ep.*, p. 55-56, d'abord suivi par

associant parfois curieusement les seconds à ceux de la religion traditionnelle [26] : or celle-ci appelle bien plutôt leur distinction, avec des caractéristiques individualisant chaque dieu ou chaque déesse. Il est beaucoup plus simple, comme nous y invite le contexte des précédentes discussions, dans le cadre desquelles se retrouvent ces problèmes, de reconnaître qu'il n'est pas ici question de l'*être* en soi des dieux, pour nous inaccessible en ces intermondes si éloignés, mais toujours de la façon dont *nous connaissons* leurs simulacres, lorsqu'ils parviennent enfin à notre esprit. La distance, la barrière de feu de notre monde, et le renouvellement incessant d'effluves interchangeables expliquent que généralement seule une même « forme » demeure. Car l'individualité numérique, selon une expression technique de l'aristotélisme, est fonction de la « matière » informée, laquelle ici nous échappe, d'où l'assertion de Cicéron. Cependant, pour faire place aux notions différenciées de Zeus, ou d'Athéna, Épicure aurait admis, sans préciser comment, l'exceptionnelle possibilité de leur connaissance singulière : si les dieux sont en nombre égal aux

Diano, art., *Giornale critico della Filosofia italiana*, 1942, p. 40, n. 4, en liaison avec l'interprétation, p. 41, de ces dieux comme formes-modèles transposant les formes du platonisme. Mais Diano est revenu à la distinction de deux sortes de connaissance des dieux, *Ethica*, Florence, 1946, p. 13 et 116-119; et « Questione epicuree », *Giornale...*, 1949 : *infra*, n. 26.

26. C'est « le problème probablement le plus difficile qui se soit jamais posé aux historiens de l'épicurisme » (Babut, p. 164). Les questions ontologiques interférant avec les questions épistémologiques, « il faudrait, dit Bloch (*Actes*, p. 129)... un espace à cinq ou six dimensions pour classer dans une structure ordonnée les très nombreuses théories qui ont été

mortels, nous n'en identifions par leurs traits personnels qu'une infime minorité, les autres se limitant pour nous à cette idée générique d'une immortelle béatitude...

Pourquoi faire une telle place à des êtres si mal connus, et qui ne s'occupent pas de nous? Notre

proposées »; et il se demande si les interprétations ne varieraient pas selon les divers épicuriens. Les « deux sortes de dieux » sont avancées par Diels, éd. de Philodème, *Des dieux Erlaüterung*, p. 27-33 (notamment p. 29 et 32 pour « deux sortes », ou « une double nature des dieux »; mais p. 29-30, il se demande s'il ne s'agirait pas de représentations « subjectives ») : il rapproche III, col. 9 et *Sur la piété*, f. 118 (n° 192-193 d'Arrighetti, p. 545-546) évoquant, selon Épicure, des simulacres issus des dieux, identiques ou semblables. Il complique la question en y introduisant des astres (généralement contesté). Le rapprochement entre le second groupe (connaissance synthétique, et non image singulière perçue en dormant) et la religion populaire (repris par Merlan) est critiqué par Amerio, p. 136 et 137. La distinction de deux types ontologiques se retrouve, avec des nuances, chez Merlan, « Zwei Fragmente der epikureischer Theologie », *Hermes*, 68, 1933, p. 196-217, et *Studies*... p. 38-72; De Witt, p. 261; Rist, p. 172-175... Pour l'interprétation de deux sortes d'images dans notre connaissance, Philippson, « Zur epikureischen Götterlehre », *Hermes*, 51, 1916, p. 568-608; « Die Götterlehre der Epikureer », *Rheinisches Museum*, 83, 1934, p. 171-175 (et nombreux autres articles); Amerio, p. 135-136 (corrigeant *oious mên* et *oious de*, pour désigner deux « aspects »); G. Freymuth, *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie*, Berlin, 1953; G. Arrighetti, « Sul problema dei tipi divini nell'epicureismo », *La Parola del Passato*, 10, 1955, p. 404-415; Kleve G.T., p. 61, Babut (p. 164), qui nous signale D. Lemke, *Die Theologie Epikurs*, Versuch einer Rekonstruktion, Zetemata, 37, Munich, 1973; ces indications étant loin d'être exhaustives. Le rapprochement entre l'expression *kat'arithmon* (où l'on a vu parfois à tort une allusion au « nombre » des dieux) et l'individuation matérielle de l'aristotélisme, avancée par R. Hirzel (*Untersuchungen zur Cicero's philosophischen Schriften*, Leipzig, 1877, t. I, p. 46-84) est défendue par Diano, « Questione epicuree », *Giornale...*, 1949, p. 205-215, qui se rallie à référer la scolie à notre vision des dieux, mais, sans matière, ils ne différeraient que par la situation, ayant tous même forme...; et *Ethica*, p. 118-119.

propre bonheur, répond Épicure, est associé à leur contemplation, au même titre que les fausses opinions que nous avons sur eux font notre malheur. « Les plus grands dommages et bienfaits » reçus « des dieux », dont parle la lettre à Ménécée (124), ne sont nullement les punitions et récompenses de la croyance populaire : le mal de l'âme est en elle. Et dans la *Lettre à Marcella* (c. 17), Porphyre développe l'idée que l'impiété consiste dans les opinions de la foule : « L'homme lui-même se met en état d'impiété et de malaise par rapport au dieu, non qu'il subisse du mal de la part de la divinité, qui est toute bienfaisance, mais de lui-même il se nuit pas sa mauvaise opinion sur la divinité. » Au contraire la piété, la sainteté, objet des méditations réitérées d'Épicure [27], réalise au mieux la première aspiration de l'humanité, « devenir comme des dieux » (*Genèse*, III, 5). « S'assimiler au dieu dans la mesure du possible », la formule platonicienne (*Théétète*, 176 *b*) prend chez Épicure un sens neuf, car la rivalité est pure ici de toute obédience comme de toute révolte : la divinité ne nous doit rien, et n'attend rien de nous. Sa parfaite félicité n'est pas affectée par notre attitude, juste ou impropre, que nous fassions injure aux dieux par une anxieuse servilité ou par insolence négatrice. Cependant la relation d'appropriation ou de rejet de ce qui ne convient pas joue pour les dieux comme en nous : quand nous admirons et vénérons, dans le plus total désintéressement, leur

27. Titres d'ouvrages perdus d'Épicure, citations dans Philodème, *Sur la piété, Sur la musique*... Cf. l'index d'Arrighetti, et quelques fragments traduits dans Festugière, p. 92-98; Boyancé, *Ep.*, p. 98-99.

béatitude inaltérable, par là même nous y participons, et une affinité spontanée naît entre eux et nous. En revanche, ils repoussent les images hostiles et indignes qu'on se fait d'eux, lorsqu'ils en reçoivent les émanations lointaines [28]. C'est pourquoi Épicure déclare que « la prière est appropriée au sage, non que les dieux s'irritent si nous ne le faisons pas, mais par réflexion sur leurs natures supérieures en puissance et en excellence [29] ». L'homme en adorant reconnaît qu'il n'est pas le premier des êtres, et par ce geste, il oublie sa propre condition mortelle, et, en toute piété, éclate d'une joie égale à celle des dieux, comme l'écrivait Épicure à sa mère. « Le sage, poursuit Philodème, admire la nature et la condition des dieux; il s'efforce de s'en rapprocher... il aspire à vivre avec eux. » Et il conclut [30] : « Disons les sages amis des dieux et les dieux amis des sages. Soit! Mais il n'a pas

28. Arrighetti, *Sur la nature*, p. 253, d'après Philodème, *Sur la piété*, f. 106.

29. Arrighetti, n° 134, p. 479-480, d'après Philodème, *Sur la piété*, f. 110. Le fragment suivant, issu du même texte (135, p. 480) des dieux cause pour les hommes de dommage ou de salut : cf. la lettre à Ménécée, 124 (et, sur ce texte discussion Diano, « Note epicuree », *Studi italiani di Filologia classica*, 12, 1935, p. 64-78, contre Bignone, le texte ayant subi plusieurs corrections et Bignone y voyant l'opposition des insensés et des sages). Pour la lettre d'Épicure à sa mère, cf. *supra*, Introduction, p. 33.

30. *Des dieux*, III, fr. 84, col. 1, p. 16. Au lieu de l'impératif (que nous accentuons par « soit! »), Boyancé, *Ep.*, p. 99, traduit : « Il appelle » et coupe après l'énoncé de la double amitié. Cf. Babut, p. 168; Festugière, p. 98 : tous suivent l'indicatif de Usener, et non Diels. Au contraire Arrighetti insiste sur la suite du texte (très corrompu; nous n'indiquons que le début de la phrase disant que ce n'est pas vraiment l'amitié, la suite indiquant qu'il ne faut pas forcer le sens des termes : p. 539-540, n° 184 d'Arrighetti).

semblé juste d'appeler l'*amitié* de tels rapports. » Cette fin, généralement omise dans les citations du texte, fait apparaître les limites de l'affinité qui nous apparente aux dieux : nous les rendant un peu plus proches, elle n'établit pas une authentique relation de réciprocité. Les dieux finalement demeurent inaccessibles, et nous ne pouvons pas même souhaiter être réellement *aimés* d'eux. Ils peuvent se passer de notre ferveur, si peut-être elle ne leur est pas indifférente (puisqu'ils accueillent ce qui leur est favorable). Mais l'homme, lui, a *besoin* d'un appui sur autrui. La religion comme « lien » s'épanouira dans la communauté des amis du Jardin. Aux dieux nous réservons la vénération, sans autre contrepartie qu'une extrême joie, « les plus grandes voluptés », dit même Cicéron (*N. D.*, I, 19, 49).

Ainsi Épicure préserve la continuité entre le corps et l'esprit : la contemplation des effluves les plus ténues par sa pointe la plus haute ne pousse nullement le sage à l'évasion hors du monde, comme chez Platon, où « Fuir! là-bas fuir! » est la condition de l'assimilation au divin. La subtilité des thèses qui encadrent notre approche des dieux ne détourne pas le philosophe de participer aux cérémonies publiques, « non pas seulement à cause des lois » (par simple prudence conformiste), « mais pour des raisons naturelles [31] ». Car la croyance aux dieux traditionnels est intégrée dans cette théologie, et justifie l'hommage qui leur est rendu, même s'ils n'en ont cure. Et

31. Philodème, *Sur la piété*, col. 110, trad. Babut, p. 165-166; cf. Épicure, cité *ibid.*, col. 108 (Usener, n° 13 et 387), conseillant de sacrifier pieusement aux dieux et d'agir en tout selon les lois.

surtout, l'insertion dans une communauté vibrant à l'unisson lors de ces manifestations est source de félicité. Les épicuriens ont vivement éprouvé le sentiment de la « fête », d'autant plus heureuse qu'elle rompt la continuité du quotidien. « Une vie sans fêtes est une longue route sans auberges », disait Démocrite (fr. B 230). Pour les Grecs, le même terme désigne la procession et la contemplation; et la joie des « belles formes », celles mêmes dont les artistes ont su honorer les dieux, est mise par Épicure, avec les autres plaisirs sensoriels, à la base de tout ce que nous reconnaissons comme notre bien. Ainsi, dit la lettre sur la piété, « tu mets en honneur ta propre doctrine en usant des plaisirs sensibles qui se trouvent convenir en ces occasions [32] ».

C'est toujours « ici-bas », selon la conclusion de la même lettre, que nous devons mener une « vie bienheureuse ». Le modèle d'une sérénité libérée de la douleur et des affaires qui nous agitent est posé, mais bien au-delà des frontières de notre monde. Il faut à présent l'adapter à nos propres limites. Vaincre la crainte de la mort était la première condition, puisqu'elle marque entre les dieux et nous l'irréductible différence. Reste à donner à notre vie la plénitude de l'éternité.

32. Papyrus d'Oxyrinque (cf. Introduction, p. 33 et n. 17), trad. Festugière, p. 99 : ainsi « tu t'accommodes... aux traditions religieuses ». Mais il ne faut pas croire s'attirer de la sorte la faveur des dieux.

CHAPITRE III

La modulation des désirs

LA FACILE SATISFACTION DES EXIGENCES VITALES

« Tout être vivant, dès sa naissance, poursuit le plaisir et repousse la douleur » : ce principe ouvrait, selon Cicéron (*F.*, I, 9, 30), l'exposé de l'éthique épicurienne, peut-être dans le traité *De la fin*, dont son ouvrage reprend le titre. Appétit et aversion constituent le double dynamisme qui oriente l'activité de chaque vivant. Le désir est l'expression du besoin qui nous projette vers ce qui nous manque. Mais lorsqu'il en prend conscience, l'homme a perdu la spontanéité de l'animal qui ne cherche que le nécessaire, en excluant ce qui lui nuit. De même qu'il nourrit sa crainte de vains fantômes, tels que la mort ou les menaces divines, il se tourmente en vue de posséder les « produits d'une opinion vide » (*M.*, 29). Parce qu'il est capable d'anticiper l'avenir, il se perd dans le néant. Or la jouissance de la vie est présente. C'est pourquoi, la lettre à Ménécée, pour mieux nous concentrer sur le principe du plaisir, le prépare avec l'élimination des craintes, et la « théorie non errante » des